Antonio Rivera y Eduardo Mateo (eds.)

VERDADEROS CREYENTES

Pensamiento sectario, radicalización y violencia

CATARATA

Antonio Rivera y Eduardo Mateo (eds.)

VERDADEROS CREYENTES

Pensamiento sectario, radicalización y violencia

CATARATA

Antonio Rivera y Eduardo Mateo (eds.)

Verdaderos creyentes

Pensamiento sectario, radicalización y violencia

diseño de cubierta: Marta Rodríguez Panizo

© ANTONIO Rivera Blanco, EDUARDO MATEO SANTAMARÍA, FLORENCIO Domínguez Iribarren, EDUARDO GONZÁLEZ CALLEJA, MANUEL Moyano Pacheco, EDORTA Elizagarate Zabala, MOUSSA BOUREKBA, ANDER Gurrutxaga Abad, Jesús Prieto Mendaza, MARÍA Lozano Alia, MÓNICA Carrión Otero, PEDRO Rojo Pérez, JESÚS Loza Aguirre y AINTZANE Ezenarro Egurbide, 2018

© FUNDACIÓN FERNANDO BUESA BLANCO Fundazioa, 2018

Los Herrán, 46 C-Bajo

01003 VITORIA-GASTEIZ

Tel.: 945 234 047

Fax: 945 233 699

© INSTITUTO UNIVERSITARIO DE HISTORIA SOCIAL Valentín DE FORONDA, 2018

Nieves Cano, 33

01006 VITORIA-GASTEIZ

Tel.: 945 014 311

Fax: 945 234 956

© Los libros de la Catarata, 2018

Fuencarral, 70

28004 Madrid

Tel. 91 532 20 77

Fax. 91 532 43 34

www.catarata.org

VERDADEROS CREYENTES.

Pensamiento sectario, radicalización y violencia

ISBN: 978-84-9097-432-2

E-ISBN: 978-84-9097-457-5

DEPÓSITO LEGAL: M-6.112-2018

IBIC: JPWL/JFFE

este libro ha sido editado para ser distribuido. La intención de los editores es que sea utilizado lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir partes, se haga constar el título y la autoría.

Introducción

Pensamiento sectario, radicalización y violencia

Eric Hoffer, en 1951, nos descubrió la naturaleza del fanático. En realidad, no tenía intención de escribir sobre desaforados enfermos, sino de describir el carácter de los entregados militantes de las causas manejadas por los modernos partidos de masas. Impresionado aún por el abismo brutal que habían abierto las pasiones humanas desde comienzos del pasado siglo, abrumado por el impacto de dos sucesivas guerras mundiales y su corolario de destrucción sin límites, su reflexión abundaba en un "clásico" de aquella posguerra: la modernidad había acabado por resultar tan ilusionante como peligrosa. La entrega por parte de aquellos individuos de sus propias vidas, de su tiempo, de sus energías, de su inteligencia y de todas sus fuerzas era lo más noble y mejor que albergaba la política moderna. Hombres y mujeres se dedicaban a una causa en la que veían la emancipación individual y colectiva de sus inmediatos o lejanos futuros. Nada que ver con los sanedrines cínicos, interesados y minúsculos de la política de elites del XIX. Pero esa misma pasión había sido la que había empujado, sostenido y ejecutado lo más extremo de aquellos sueños políticos, la misma que engendró y llevó a cabo las violencias inimaginables de cualquiera de los totalitarismos de los años treinta y cuarenta. La moneda de dos caras albergaba lo mejor y lo peor del género humano, en su individualidad y como colectivo en pos de algo sublime, trascendente.

Esa apreciación mantuvo a los pensadores y luego a las sociedades un tanto distantes de los ideales. Estos, llevados a su extremo, resultaban fatales. Se imponía entonces la prevención y el más mesurado concepto de libertad negativa manejado por Isaiah Berlin. Más que aspirar al total de los objetivos políticos de cada cual, resultaba más sensato establecer unas líneas rojas que nadie, ni el Estado ni los individuos organizados ni ningún otro poder, pudieran traspasar y poner así en riesgo la auténtica libertad personal, lo más preciado. Si la libertad positiva generaba apasionados constructores de su propia existencia —y, de paso, de la de los demás, quiéranlo o

no—, la negativa se limitaba a determinar las fronteras y posibilidades de la política.

La crisis cultural de los años sesenta, la misma que recordamos ahora en el cincuentenario de Mayo del 68, reactivó la pasión política adormecida por el rutinario y cómodo "cuarto de siglo de oro". Una juventud desbordante y desbordada miró más allá de sus fronteras occidentales y, además de hacerse solidaria con sus causas, trasladó del general empeño emancipador anticolonial el ejemplo de vida de sus hombres y mujeres más entregados, de sus mártires. La nación, siglo o siglo y medio después, regresaba a lo más alto de la agenda política mundial. De su mano regresó también la violencia utilizada para el logro de ideales políticos, cebada por la represión con que los poderes habían respondido a los movimientos del 68 o simplemente por la incapacidad de estos para triunfar sin acudir a recursos extremos. Emancipación social y nacional, otra vez, inflamaron como ideales los años siguientes y proporcionaron una nueva generación de hombres y mujeres que, con una idea trascendente de la política, estaban dispuestos a todo para lograr sus objetivos, incluyendo morir y matar por ellos. El "verdadero creyente" que había observado Hoffer no se había consumido en el fuego de las grandes contiendas mundiales. El horror no había sido suficiente. Los ideales volvían y con ellos lo hacían "los justos".

El pensamiento sectario, detestado por nuestras apacibles sociedades, remite a esas miradas furiosas que están antes o después de una violencia que, por ser global y supuestamente lejana y ajena a nosotros, somos incapaces de otorgarle algún sentido. No caben en nuestros cerebros racionalistas tales ideas ni tales miradas de la realidad. Son locos, consumidos por ideas absurdas o por un mal uso de las bondades religiosas. Y, sin embargo, no hay una sustancial diferencia entre la tendencia monista que alimenta hoy el terrorismo global —extremo último del sectarismo y de la fanatización— de la que alimentó en su día nuestros terrorismos locales. Esos lejanos locos furiosos tienen la misma mirada y el mismo argumentario que tenían nuestros vecinos cuando mataban para salvarnos.

Viene bien, entonces, tenerlo en cuenta. No solo para despejar el

fantasma de que como comunidades estemos a salvo de esa enfermedad social del fanatismo —hemos demostrado que fuimos unos más de entre ellos—, para tener una mirada hoy más ajustada a la realidad de lo que vemos que está pasando, sino también para preguntarnos qué estamos haciendo para que aquello que nos pasó no nos vuelva a ocurrir. Sociedades como la vasca fueron sociedades enfermas que asumieron con naturalidad preceptos que hoy, apagado el tiroteo y olvidados rápidamente aquellos tiempos, nos cuesta reconocer como nuestros cuando alguien, de manera molesta, nos los recuerda. Y, sin embargo, fue así. No fuimos muy distintos colectivamente de esas lejanas sociedades que hoy vemos apadrinar de alguna manera a sus pistoleros contemporáneos, a sus verdaderos creyentes, a sus patriotas equivocados, a sus entregados e idealistas engañados. Son personas y sociedades distintas, pero el pensamiento es más o menos el mismo. Cuando la política se formula en términos religiosos, de manera trascendente, necesaria en su desarrollo, ineludible históricamente y como compromiso personal y colectivo, todo termina —o, con más precisión, puede terminar— en el dolor y la sangre. La política aparece así despojada de lo que simplemente es: una manera cabal de organizar los colectivos humanos, soportada en el respeto a los demás. Cuando alguien se instituye en intérprete de la “voluntad general” y se empeña en hacernos libres y felices a pesar nuestro, hemos emprendido la senda del desastre.

***

La Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa, de la mano estos últimos años del Instituto de Historia Social Valentín de Foronda, reflexiona en sus seminarios anuales sobre las causas que ponen en peligro esos preceptos que pretendemos han de amparar a todas las sociedades: la libertad, la paz, la convivencia, la democracia y el progreso social. Reflexiones soportadas en la diversidad de miradas, tanto ideológicas como disciplinares. En este caso, en la decimoquinta edición de sus encuentros, quería hacer ver la proximidad de aquel pensamiento sectario que finalmente nos conmovió, abrumó y persiguió en nuestra casa durante los pasados

decenios y el que anima las explosiones de violencia del terrorismo global. Este seminario pretendía dar luz nuevamente a lo que empujó a aquellos verdaderos creyentes caseros y lo que lo hace hoy con los lejanos. A partir de ahí, se trataba de ver qué estamos haciendo y qué no para formar generaciones que no caigan de nuevo en esa desesperada salida del pensamiento único y, en su extremo, de la violencia. Ya sea en los institutos vascos, para evitar la glorificación de auténticos asesinos, ya en los madrileños y barceloneses, para desterrar la emulación de los militantes lejanos que se acercan a sus casas a través de Internet, hay posibilidades de hacer algo. Sobre todo, de imbuir una mirada abierta y crítica de la realidad que impida desembocar en salidas binarias del tipo bueno-malo, blanco-negro, amigo-enemigo, on-off. Traer al conocimiento de los lectores experiencias positivas que se vienen haciendo era el objeto final de este seminario. También, no se olvide, denunciar prácticas bienintencionadas que no hacen sino hostigar y criminalizar "preventivamente" a nuestra juventud. Del mismo modo, conocer cuál es el caldo de cultivo en el que se forma el fanático hoy y las posibilidades que tenemos de cortocircuitar aquello que conduce del pensamiento sectario a la fanatización y de ahí a la violencia.

El seminario tuvo lugar en Vitoria-Gasteiz los días 26 y 27 de octubre de 2017. A partir de las intervenciones de los ponentes invitados hemos confeccionado este libro que pretendemos sobre todo útil, capaz de proporcionar alguna respuesta teórica y de dar a conocer diversas experiencias prácticas[1].

A cuantos contribuyeron a proporcionar conocimiento en esos dos días y a quienes ayudan a sostener iniciativas como la nuestra y como otras que aspiran a sociedades gobernadas por la mesura, damos nuestras más sinceras gracias con estas líneas.

Antonio Rivera Blanco y Eduardo Mateo Santamaría

Capítulo 1

La radicalización violenta: una amenaza que busca respuesta

Florencio Domínguez Iribarren

El terrorismo yihadista que padecemos tanto los europeos como, sobre todo, otros ciudadanos del mundo desde hace unos cuantos años ha puesto de moda hablar de radicalización en todas sus dimensiones. Los medios y los poderes públicos, en particular los del viejo continente, están centrados en estudiar los procesos de radicalización, las formas de prevención o la desradicalización de los ya radicalizados. Se invierten cantidades ingentes de recursos en estudios y planes sobre estos aspectos. Es una de las grandes preocupaciones sociales y políticas del momento presente. Seguramente, hoy en día es más fácil conseguir recursos de la Unión Europea para un programa de prevención de la radicalización violenta que para estudiar la cura de enfermedades.

El semanario belga Le Vif/L'Expréss dedicaba su portada del 26 de agosto de 2016 a lo que llamaba "el negocio del antirradicalismo" y señalaba, en referencia a la Bélgica francófona, que había aparecido "una nueva economía del antirradicalismo y la desradicalización". Bromas aparte, haya o no negocio, lo cierto es que la adopción de medidas para atajar el camino hacia el terrorismo de los más radicales es una necesidad. Otra cosa es el debate sobre la eficacia de las diferentes medidas en marcha o sobre la idoneidad de algunos de los encargados de aplicar esas políticas. Tenemos planteada una grave amenaza a la seguridad colectiva y todavía no se ha conseguido una respuesta eficaz, salvo quizás en alguna experiencia local aislada.

Tras los atentados del verano de 2017 en Barcelona y Cambrils, los medios de comunicación y los analistas españoles emitieron innumerables opiniones sobre cómo se había producido la radicalización de un grupo de yihadistas en la tranquila localidad

catalana de Ripoll, cómo se habían convertido en terroristas los integrantes de un grupo de jóvenes musulmanes que no sufrían una marginación social significativa, que habían ido a las mismas escuelas que los demás jóvenes del pueblo, que tenían trabajo y, sobre todo, que no parecían radicales. Por suerte, en este caso encontramos un imán al que poder culpar de la maldad del grupo y eso nos eximió de hacer más preguntas que hubieran podido cuestionar a la sociedad en su conjunto y a las instituciones encargadas de vigilar la aparición de este tipo de procesos de radicalización violenta.

Todos los países europeos están desarrollando planes de prevención de la radicalización y España no es una excepción. También tenemos un plan desde el año 2015 que pone el acento en la importancia del papel de los municipios y de las organizaciones sociales, pero que todavía no se ha desarrollado lo suficiente. Poco más de una docena de ayuntamientos ha puesto en marcha planes al amparo del programa estatal. Se han desarrollado algunas iniciativas eficaces, como la plataforma Stop Radicalismos, que en su primer año de funcionamiento recogió 1.600 comunicaciones de ciudadanos que hicieron posible la realización de cuarenta y cinco operaciones policiales.

Toda la preocupación por la radicalización violenta, como se ha dicho, ha sido provocada por el terrorismo yihadista. Los europeos nos hemos visto sorprendidos porque en los últimos tres o cuatro años alrededor de 6.000 ciudadanos han salido de la Unión Europea para combatir en Siria o en Iraq enrolados en grupos yihadistas. En España, por suerte, el número ha sido comparativamente reducido: al acabar el año 2016 se habían contabilizado 204 personas, que habían salido de nuestro país para combatir en Oriente Medio. En noviembre de 2017 la cifra se había elevado a 222, según datos oficiales del Ministerio del Interior contenidos en la respuesta a una pregunta parlamentaria (El País, 19 de noviembre de 2017). En las mismas fechas, en Francia se calculaba que eran más 1.900 los yihadistas que se habían desplazado a Siria o Iraq. Al margen de los terroristas combatientes, hay una cifra muy superior de radicales con potencialidad terrorista. El director de Europol, Robin Wainwright, considera que hay más de 50.000 y menos de 100.000 radicales en Europa (El Mundo, 19 de octubre de 2017).

Además, en el momento actual, se presenta un problema relevante como es el del retorno masivo de terroristas que han estado luchando en Siria e Irak y que tras la pérdida de territorio por parte del Dáesh han vuelto a sus lugares de origen. Un informe reciente calculaba en torno a 5.600 el número de combatientes retornados (Barret, 2017: 5). En el caso de España eran treinta a finales de 2016.

Por tanto, está bien esa preocupación de los poderes públicos por la radicalización que lleva en último término al terrorismo. Está sobradamente justificada y lo ocurrido en Barcelona y Cambrils así lo demuestra. Está bien que intentemos atajar la violencia antes de que se produzca, limitando, en la medida en que se pueda, el número de futuros terroristas. Está bien que hagamos ahora lo que no hemos hecho con el terrorismo pasado.

En el País Vasco y en el conjunto de España hemos tenido una radicalización terrorista durante medio siglo y apenas se ha prestado atención a los procesos sociales o personales que llevan a un sujeto a convertirse en protagonista de la violencia. Parafraseando al personaje de la comedia de Molière que hablaba en prosa sin saberlo, en Euskadi hemos estado viviendo procesos de radicalización desde siempre sin saberlo. O lo que sería más preciso, sin hacerles demasiado caso. Es cierto que ha habido algunos académicos que han investigado el tema, pero no ha habido políticas públicas de prevención.

El Informe Rose, aquel costoso e improductivo trabajo encargado por el Gobierno vasco a un grupo de expertos internacionales en 1985, señalaba que “en el transcurso del proceso educacional, se deberá instruir a la juventud en que el uso de la violencia para alcanzar fines políticos no puede ser justificado dado que es completamente contrario al proceso democrático aceptado” (Rose, 1986: 203). A esta recomendación se le hizo el mismo caso que al resto de las contenidas en el documento: ninguna. Quizás porque en el País Vasco la radicalización violenta se veía con naturalidad: a fin de cuentas, era algo que pasaba desde siempre y formaba parte del paisaje, igual que la lluvia o la aparición de setas en otoño. Por eso, hasta fechas recientes, hemos carecido de políticas de prevención impulsadas desde los poderes públicos.

Una de las herramientas disponibles dentro de las políticas de prevención de la radicalidad es el testimonio de las víctimas como vacuna frente al discurso del odio que alimenta la violencia terrorista. La Resolución de 13 de junio de 2014, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas con ocasión de la IV revisión de la Estrategia Global Contra el Terrorismo, reconoce "la función que pueden desempeñar las víctimas del terrorismo en todas sus formas y manifestaciones, en particular para contrarrestar la atracción del terrorismo" (Examen de la Estrategia Global de las Naciones Unidas contra el Terrorismo). El responsable de Asuntos Políticos de la ONU, Jeffrey Feltman, subrayaba la importancia de contar con las víctimas a la hora de trabajar en la prevención de la radicalización: "A través de sus experiencias únicas, las víctimas pueden ofrecer una perspectiva que moldee el debate, responda a las narrativas del odio tanto a nivel comunitario como en foros online e influya para llegar a comunidades marginadas y en riesgo" (teletipo de la agencia Efe del 11 de febrero de 2016). El testimonio de los afectados es fundamental, pero también, como dice el director del Instituto Español de Estudios Estratégicos, el general Miguel Ángel Ballesteros, la solidaridad con las víctimas, porque "es una pieza clave de la política contraterrorista para el fortalecimiento de la resiliencia" (Ballesteros, 2017: 19), de la capacidad de resistencia de una sociedad.

Otra de las herramientas de prevención es la educación. Es más fácil llevar a cabo la prevención de la radicalidad terrorista cuando aún no se ha empezado a recorrer el camino de la violencia. Es más eficaz vacunar a tiempo que tener que tratar la enfermedad una vez declarada. Llevar la voz de las víctimas al ámbito educativo, como se comenzó a hacer en el País Vasco durante el Gobierno de Patxi López, es una fórmula eficaz para deslegitimar el terrorismo, tanto el pasado como el presente, y por ello, para prevenir los discursos que lo alimentan.

En el momento presente, en el País Vasco, ha desaparecido el terrorismo de ETA, pero siguen quedando muestras del discurso del odio en algunos sectores de la población, discurso que hay que seguir combatiendo. Aunque parezca que ya es cosa del pasado, deslegitimar el terrorismo de ETA sigue siendo una necesidad social del presente para que en el futuro no reaparezca una nueva

generación violenta que pretenda seguir los pasos de la banda terrorista. Si queda cualquier tipo de justificación de la historia de ETA, seguirá habiendo quien eche de menos sus armas y su discurso del odio. En el pasado, los etarras se han inspirado para justificar su violencia en la Guerra Civil, en las carlistadas del siglo XIX y hasta en el cura Santa Cruz. A la vista de estos antecedentes no parece un despropósito temer que en el futuro haya quien busque inspiración en ETA para justificar un nuevo ciclo de violencia. Por ello hay que asegurarse de que, de forma generalizada, en la sociedad vasca queda deslegitimado el terrorismo etarra para asegurar la paz de las próximas generaciones.

En relación con el tema de la educación, el Centro Memorial de las Víctimas del Terrorismo forma parte de un equipo de trabajo, junto con los ministerios del Interior y de Educación y la Fundación Víctimas del Terrorismo, que está preparando material docente para llevar a las aulas el conocimiento de lo que ha supuesto el terrorismo y el testimonio de las víctimas. La primera parte de ese trabajo está ya terminada y lista para que, en el próximo curso (2018-2019), alumnos y profesores de 4º de la ESO tengan a su disposición una unidad didáctica y material educativo complementario con testimonios de víctimas de los terrorismos diversos que hemos padecido. Medio centenar de colegios de la Comunidad de Madrid han comenzado este curso un programa experimental en el que se estudia la unidad didáctica preparada. Esos colegios han contado con la presencia de víctimas del terrorismo que han acudido a las aulas para dar a conocer su experiencia a los alumnos.

Terroristas o psicópatas

Cuando se producen atentados es muy corriente que pensemos que quienes los cometen tienen que ser personas enloquecidas. ¿Quién si no iba a atropellar a cientos de personas para provocar una matanza? Solo un loco puede meter un coche bomba en unos grandes almacenes o pegarle un tiro en la cabeza a un jubilado, a un policía o a un guardia civil. A los ciudadanos corrientes nos cuesta admitir que alguien igual a nosotros pueda llevar a cabo semejantes atrocidades y seguir tan tranquilo. Por eso nos engañamos creyendo que tienen que sufrir algún desajuste, alguna enfermedad mental que explique su comportamiento. Pero no es cierto: "Los terroristas no son, habitualmente, enfermos mentales, ni siquiera psicópatas. Los psicópatas son personas frías, con poca empatía y sin capacidad de remordimiento. Pero muchos terroristas son personas afables, bien socializadas en su grupo de referencia y con capacidad de sentimientos positivos hacia sus seres queridos" (Echeburúa y de Corral, 2004: 174).

Sentimientos positivos hacia sus seres queridos sí, pero no hacia aquellos que consideran sus enemigos, con los que carecen de la menor empatía.

Una etarra, oculta en un piso en Francia, explicaba por escrito, de esta forma, lo que había sentido al enterarse del secuestro de Cosme Delclaux, en noviembre de 1996: "Hoy he oído en la radio el posible secuestro… Pienso que eso es la prueba más evidente de que somos, de que estamos, y el corazón se me alegra sinceramente, quiero compartir esa alegría que me provoca la noticia. ¡Adelante compañeros de lucha, adelante! Esa noticia me ha hecho sentir un poco más fuerte hoy, me llena de ilusión y se me remueven las tripas de gusto de estar con el pensamiento junto a vosotros" (Domínguez, 2002: 293). Hasta los miembros de la comisión que elaboró el Informe Rose en 1986, que no habían visto un etarra ni en televisión, consideraron que era "notable la ausencia de una

patología mental de las personalidades de los miembros de ETA. Al parecer, disfrutan de relaciones normales con su familia y semejantes, y del soporte material. No son una gente enajenada" (Rose, 1986: 160). En ETA, como en el Estado Islámico o en cualquier otro colectivo violento, habrá un número de enfermos mentales similar a la media del resto de la sociedad, pero eso no es significativo ni sirve para explicar la acción terrorista.

Para explicarnos la acción de ETA, a menudo hemos buscado razones históricas, ideológicas, políticas y hasta sociológicas. Tratando de encontrar respuestas hemos hablado de la opresión del franquismo, de la ideología sabiniana, de las influencias de los movimientos de liberación o del conflicto de cohabitación entre una parte del País Vasco y el resto de España. Hemos buscado muchas explicaciones, pero hay una que casi siempre hemos dejado de lado: la existencia de un brote de fanatismo e intolerancia en un sector de la población. El teólogo Alfredo Tamayo Ayestarán contaba que una vez escuchó a un obispo decir que el País Vasco estaba enfermo y eso le llevó a reflexionar para tratar de ver si el prelado estaba en lo cierto. La conclusión a la que llegó fue que el País Vasco seguramente no estaba enfermo, pero sí que era un país donde había muchos enfermos que adolecían de narcisismo grupal de carácter maligno, lo que llevaba a la intolerancia y a la agresión (Tamayo, 1999: 9).

En este punto cabe hacer un inciso para señalar que nadie tiene la exclusiva de la intolerancia: ni el terrorismo islamista, ni el etarra, ni ningún otro. El escritor israelí Amos Oz ha señalado acertadamente que "el fanatismo es más viejo que el islam, que el judaísmo y el cristianismo. Más viejo que cualquier Estado, Gobierno o sistema político. Más viejo que cualquier ideología o credo del mundo. Desgraciadamente, el fanatismo es un componente siempre presente en la naturaleza humana. Un gen del mal, por llamarlo de alguna manera" (Oz, 2012: 1-2). Cuando hablamos de fanáticos, intolerantes o fundamentalistas, enseguida pensamos en personas exaltadas, fuera de sí, descontroladas, capaces de hacer cualquier cosa, imposibilitadas para comportarse racionalmente. Algunos miembros de los grupos terroristas reúnen este perfil, pero no todos son así y, probablemente, ni siquiera la mayoría. Detrás del terrorismo hay siempre un grupo de personas frías, reflexivas,

que usan la violencia en función de elaborados cálculos de costes y beneficios. La violencia y el terrorismo se practican de acuerdo con estrategias racionales con el objetivo de ser eficaces para el logro de propósitos políticos, para alcanzar el poder o para imponer una determinada visión del mundo.

El esfuerzo por conseguir eficacia es la clave en la que se justifica el terrorismo. La propia ETA deja bien clara esta idea. En un documento elaborado en 2004 titulado "Reflexiones sobre la lucha armada", la dirección de la banda afirmaba que su mayor inquietud era "que su actividad sea eficaz" (ETA, 2004). El documento sostenía que lo importante es analizar "los beneficios" que el terrorismo aportaba "al proceso de liberación desde una perspectiva histórica" y de manera global. "Cada acción aporta algo en este largo camino y su impacto se perpetúa en el tiempo. Ya que, por supuesto, es a largo plazo cuando se puede medir el impacto de cada acción".

Cuando se estudia la radicalización violenta, al menos cuando analizamos la que se ha registrado en el País Vasco, hay que tener en cuenta tres perspectivas complementarias: la del individuo, la del grupo terrorista y la de la parte de la sociedad que apoya al grupo terrorista. Tamayo hablaba de narcisismo colectivo de los radicales y Enrique Echeburúa (2004: 189) pone también de manifiesto la importancia de lo colectivo, de lo social, en la motivación de los terroristas. El catedrático de Psicología de la Universidad del País Vasco advertía de la importancia que tienen las frustraciones acumuladas en la vida cotidiana para los terroristas:

[Las frustraciones]generan una baja autoestima y de las que se responsabiliza a otros […]. Sentirse protagonista en un grupo terrorista o violento, estimulado por el riesgo y la clandestinidad y aupado por ciertos medios de comunicación, puede resultar muy atractivo cuando en la vida civil (familia, estudios, amigos, etc.) una persona se siente mediocre. Las insatisfacciones personales de toda índole encuentran fácil acomodo en los ideales patrióticos exaltados que dan cobertura al resentimiento y a la violencia (Echeburúa, 2004: 189).

Esos aspectos que menciona Echeburúa (familia, amigos, etc.) se ponen de manifiesto cuando se estudian individualmente los procesos de radicalización de los etarras. Un estudio elaborado sobre la base de 563 miembros de ETA detenidos entre 1978 y 1992 muestra los ambientes en que se produjo la incorporación a la banda terrorista de los arrestados, lo que podríamos considerar focos de reclutamiento (Domínguez, 1998: 13-26). El primero es el que se daba entre amigos: nada menos que un 34,69% de los arrestados había sido reclutado para ETA por uno o varios amigos. El paso final del proceso de radicalización se hace en un ámbito de relación amistosa, de confianza personal. En unos casos se habla de amigos de la infancia, en otros de miembros de la misma cuadrilla, lo que con frecuencia viene a ser lo mismo.

Algunos autores han estudiado la institución de la "cuadrilla" y, particularmente, su papel en la adopción de papeles políticos por parte de sus miembros y en la radicalización de los componentes de este núcleo de amistad. La investigadora noruega Marianne Heiberg (1991: 213 y ss.), que realizó un estudio de campo sobre Elgeta en 1976, destacó cómo las cuadrillas en el pueblo "eran unidades sociales cerradas y exclusivas", caracterizadas porque "todos sus miembros están vinculados por una misma forma de pensar […] El líder informal de una cuadrilla podía ejercer una notable influencia en las actitudes y actividades de la cuadrilla en su conjunto" (Heiberg, 1991: 213 y ss.). En el caso de la localidad guipuzcoana de Elgeta, "la mayoría de las cuadrillas dentro de la sociedad Ozkarbi se vieron arrastradas hacia el nacionalismo radical". John Sullivan, por su parte, refiriéndose a los años setenta, señaló:

Las cuadrillas serían muchas veces intercambiables con los grupos etarras. Semejante entramado sería enormemente ventajoso para ETA, cuyos militantes nunca serían simples individuos aislados. Por otra parte, la lealtad a la cuadrilla hacía casi imposible un auténtico discernimiento político, dado que no podía permitirse que las divisiones rompieran el grupo, cuyos miembros tendían a seguir la dirección de su figura más dominante. (Sullivan, 1987: 42)

Ander Gurrutxaga, a su vez, analizó el papel de la cuadrilla durante el franquismo y cómo esta institución social cambia vinculándose abiertamente al mundo de la política "a medida que la vivencia cotidiana de la represión se haga más intensa, al pasar el enfrentamiento latente a manifiesto, a través de la violencia armada de ETA" en los años 70 (Gurrutxaga, 1985: 428).

Después de los vínculos de amistad, las relaciones familiares, con un 16,7% de los casos, son las que predominan en los procesos de captación de miembros de ETA. En este bloque se incluyen las vinculaciones matrimoniales y de noviazgo existentes entre quien recluta y quien es reclutado. Casi siempre, el reclutador es el hombre y quien sigue sus pasos hacia el interior de la banda terrorista es la mujer. Las relaciones personales de mero "conocimiento" o las de vecindad domiciliaria o municipal son los siguientes focos de radicalización, con porcentajes del 15,22% y del 12,74%.

La vinculación con el grupo no solo es fundamental para la sociedad que lo arropa, sino también para los militantes individuales que están integrados en él, tal y como han puesto de manifiesto numerosos especialistas. El psiquiatra Franco Ferracuti señala que "en general, pertenecer a un grupo y permanecer aislado de la sociedad refuerza la ideología de los terroristas y reafirma sus motivaciones" (Ferracuti, 1994: 75). Para este autor, los que se desvían tratan de cortar sus lazos con la sociedad y comprometerse en una "guerra imaginaria […], una guerra cuya realidad parece incrementarse cuando esa misma sociedad emprende acciones represivas. Tales acciones refuerzan la desviación de los terroristas y les dificulta la salida del terrorismo".

En ETA y su entorno político se dan los cuatro requisitos definitorios de lo que se ha denominado "pensamiento de grupo" y que llevan a que el individuo sumerja su identidad en la de la organización: "Ilusiones de invulnerabilidad que inducen a un optimismo y una asunción excesiva de riesgos; suposiciones sobre la moralidad del grupo; percepciones unidimensionales del enemigo como el mal; intolerancia ante cuestionamientos de las creencias fundamentales por parte de miembros del grupo". La

invulnerabilidad de ETA ha sido una creencia generalizada durante muchos años en esta organización, cuyos miembros han estado convencidos de que, fuese cual fuese el nivel de represión policial, nunca serían destruidos por este. Tal creencia se mantuvo intacta hasta que la captura de la cúpula terrorista en Bidart, en 1992, la hizo saltar por los aires.

El segundo requisito, las suposiciones sobre la moralidad del grupo, ha sido un principio aceptado no solo en las filas de ETA, sino también en sectores más amplios de la comunidad nacionalista durante bastante tiempo. A este respecto, Juan Aranzadi escribe que los militantes de ETA se han concebido a sí mismos

como simples instrumentos de un Sujeto Histórico que les trascendía y les movía, el Pueblo Vasco: generadas por la sociedad, impulsadas por el Pueblo, las acciones violentas de ETA se eximían de toda responsabilidad individual, no necesitaban alegar motivo o justificación alguna ante la conciencia de sus agentes, aparecían como necesarias, como meros eslabones de una cadena a cuyo movimiento automático resultaba imposible escapar (Aranzadi, 1994: 192-193).

Los etarras interiorizaron esa mentalidad, que era muy útil para sentirse exculpados y para no asumir responsabilidades personales por los crímenes cometidos. Esta actitud se refleja en la entrevista a Kandido Azpiazu, el vecino de Azpeitia que asesinó en 1980 al militante de la UCD Ramón Baglietto, que le había salvado la vida cuando aquel era un bebé de meses (Koch, “Confesiones de un asesino”, El País, 24 de agosto de 2001). Cuando el entrevistador le preguntó cómo se convirtió en asesino, Azpiazu respondió que él no era un asesino. “Has matado”, le dice el periodista. “Por necesidad histórica, por responsabilidad ante el pueblo vasco, que es magnífico, que tiene una magnífica cultura, que habla una de las lenguas más antiguas de Europa, que nunca fue vencido por los romanos, ni por los visigodos, ni por los árabes. Un pueblo muy distinto al de los españoles”. La necesidad histórica es invocada como una eximente de la responsabilidad personal, subjetiva, del

criminal. “Fue la voluntad del pueblo la que me llevó hasta ETA”, apostilla más adelante Azpiazu, diluyendo su responsabilidad personal en el sujeto colectivo. El terrorista no quiere verse como un asesino voluntario y prefiere, en el peor de los casos, identificarse como la pieza de un destino inexorable del que él no tiene el control. Es la historia o la voluntad del pueblo las que le han llevado a matar por la causa, no su propia decisión. Así lo describía otro miembro de ETA en uno de los documentos sometidos al último debate interno de la banda: “La lucha armada, por consiguiente, como mucho es una obligación trágica” (ETA, 2008).

La tercera característica, la identificación del enemigo como el mal, se traduce en el caso de ETA en la asociación de la idea de enemigo con la del Estado, a quien reiteradamente se adjetiva como opresor. El Estado es considerado siempre con carencias democráticas. Sus representantes institucionales, sus agentes de seguridad, sus símbolos, se convierten por ello en objetivos considerados “legítimos” por los terroristas, que no se plantean problemas de conciencia a la hora de atacarlos. Al ser interrogada por el titular del Juzgado Central de Instrucción número 1 de la Audiencia Nacional, la miembro de ETA Inmaculada Pacho Martín confiesa varios asesinatos de personas consideradas “objetivo militar”. Esa calificación justifica el crimen:

—¿Ha matado usted a alguna persona? En ese caso, ¿a cuántas?

—Bueno. Eh... a cuatro. Eh... mediante artefactos explosivos. Y, bueno, sé de otra persona, pero yo no intervine directamente en esa acción.

—Bien, ¿por qué las ha matado?

—Porque eran un objetivo militar de la organización.

—¿Podría ampliar su declaración? ¿Qué quiere decir?

—¿En este sentido?

—Sí.

—Pues que, actualmente, en Euskadi se está llevando una lucha y… y el hecho de que... Pues eso, que esas personas sean objetivo militar, por pertenecer ellas a un determinado cuerpo policial y... No sé, a un determinado cuerpo policial, porque con el traficante yo… (Domínguez, 2002: 296).

Finalmente, el pensamiento de grupo se caracteriza por la intolerancia ante los disidentes, llevada por ETA a su grado máximo en el caso de Dolores González, Yoyes.

Al examinar el proceso de radicalización de los etarras hemos visto a los individuos y el camino de adhesión a la banda, hemos visto al grupo terrorista y los efectos que genera sobre sus componentes. Queda por examinar, aunque sea someramente, el núcleo social que ha apoyado durante décadas a los violentos. En el caso de ETA es de destacar la intrincada trama de relaciones sociales constituida en torno al núcleo violento que ha servido para alimentar el culto a las armas, para arropar política y socialmente a quienes se enrolaban en la banda, para secundar sus iniciativas y para crear el caldo de cultivo político en el que germinaba la fe ciega en el terrorismo. ETA logró establecer una sociedad paralela, con sus seguidores y simpatizantes, una sociedad con sus propios medios de comunicación, sus lugares de socialización, sus espacios de movilización, su propia estética, sus propios gustos musicales, por no mencionar sus propios principios y valores políticos. Una sociedad organizada en torno al grupo terrorista. Ese sector social ha permitido la supervivencia de ETA durante medio siglo, arropando políticamente a la banda, secundando de manera acrítica sus estrategias y actuaciones, y dando respaldo moral y material, y reconocimiento a los miembros del grupo terrorista. Incluso, el entorno político y social de ETA ha actuado como garante de la ortodoxia terrorista evitando la disidencia y castigando con el aislamiento social y el acoso a quienes se desmarcaban del terrorismo y a sus familias.

Es decir, operando dentro de la sociedad vasca hemos tenido un núcleo minoritario, pero de gran relevancia, que ha actuado como

ecosistema ideal para la radicalización de terroristas, que ha alentado a los violentos y que ha castigado a quienes se separaban de la violencia. Ese núcleo social no ha operado de forma espontánea, sino bajo la tutela y dirección de las estructuras políticas afines a ETA, estructuras que todavía hoy se niegan a reconocer sus responsabilidades en la continuidad del terrorismo.

Capítulo 2

Verdaderos creyentes. Sobre los componentes psicológicos, sociológicos y políticos del fanatismo

Eduardo González Calleja

Una serie de definiciones normativas identifican el terrorismo con una acción ilegal que viola las normas básicas de lo que es aceptable en términos de humanitarismo en la conducta de un conflicto armado (Guelke, 1995: 31). Esta identificación del terrorismo con una forma de doctrina, organización y acción violenta característica de grupos extremistas de naturaleza antidemocrática y sectaria ha permitido la difusión de algunas explicaciones de carácter demonológico que definen el fenómeno como violencia irracional, desmesurada, extrema, desviada y delictiva. Una violencia ligada a un arquetipo de comportamiento patológico que podemos denominar genéricamente como fanatismo.

El propósito de este capítulo es desbrozar los rasgos fundamentales de la conducta fanática, para luego debatir sobre su presencia contingente o necesaria en los procesos de violencia política de alta intensidad, y acabar discutiendo la primacía de los factores contextuales, organizativos o caracteriales en este tipo de actuaciones.

Origen y definiciones del concepto

El fanatismo tiene desde sus orígenes una relación directa con lo sagrado. El origen etimológico de la palabra es fanum, esto es, templo o lugar sagrado. Desde época romana, el adjetivo fanaticus se endosaba a los que se sentían poseídos por algún dios y se aferraban con entusiasmo a sus creencias y actitudes religiosas (Taylor y Ryan, 1988). El contexto cultural europeo occidental fue el que acuñó el concepto de fanatismo (Haynal, Molnar y De Puymège, 1980: 130), en contraste con los orígenes de la tolerancia religiosa en Grecia y Roma (ejemplificada en la fácil adopción de dioses foráneos), hasta la crisis del siglo III. Pero los emperadores cristianos fueron intolerantes frente a las herejías, y con las Cruzadas se mezcló una vez más el fanatismo religioso con el ardor guerrero y la sed de conquista.

El término se sustantivó en el siglo XVI, especialmente por los librepensadores ingleses y franceses, como extravagancia en materia religiosa. Locke, en su Ensayo sobre el entendimiento humano (1690), consideraba el fanatismo como una sustitución de la razón por la fantasía y de la religión por la superstición. Desde el siglo XVII, con el descrédito causado por la Inquisición y las guerras de religión, el libertinismo francés defendió la tolerancia religiosa y la libertad de pensamiento. Sus sucesores, los enciclopedistas y Voltaire, contraponen ya el fanatismo a las conductas mesuradas con la razón. La Enciclopedia lo define como “un celo ciego y apasionado que nace de opiniones supersticiosas y hace cometer acciones ridículas, injustas y crueles. […] El fanatismo no es pues más que la superstición puesta en acción”. Para Voltaire, que continúa diagnosticándolo como una enajenación por motivos religiosos, el fanático confunde los productos de su imaginación con la inspiración divina, y se convierte en exaltado que no vacila en pisotear cualquier cosa creyendo que actúa en nombre de Dios. Aparece aquí ya explícitamente la correlación, habitual en nuestros días, entre fanatismo y violencia contra otros.

Paradójicamente, el siglo de la razón se cerró con una tempestad de fanatismo revolucionario (jacobinismo y Terror, 1793-1794) que algunos autores sitúan en el origen del totalitarismo como consumación del pathos fanático laico (por la patria, el pueblo, la libertad). En el siglo XIX, el fanatismo se reinterpretó de manera positiva como entusiasmo y de manera negativa como dogmatismo. Los diccionarios de la época, como la edición del Larousse de 1866-1876, seguían hablando del "celo a ultranza por el triunfo de una doctrina religiosa" o de "adhesión apasionada a una cosa, una idea, una opinión". Isaac Taylor o Max Stirner lo definieron como entusiasmo en su plenitud, en cuyo transcurso la gente se veía poseída por la virtud, la moral, etc., pero que en circunstancias extremas podía derivar en locura.

Estos tanteos psicopatológicos se consumaron a finales del siglo XIX con los intentos de definición de una personalidad anarquista presuntamente desviada y marcada por el "altruismo aberrante", descrito en su época por Cesare Lombroso, basado en la obsesión por la redención a través de la violencia y el martirio como modo de autoafirmación personal. Fanático es quien está dispuesto a sacrificar su vida y la de otros por una causa sagrada, una totalidad colectiva o una Arcadia futura (Hoffer, 2009: 114).

Los componentes psicológicos del fanatismo

Desde las hipótesis pioneras de orden biologicista y morfocaracterial elaboradas por Lombroso hasta los estudios sobre el síndrome de la personalidad autoritaria de los militantes nazis abordados por Theodor Adorno, según los cuales los individuos con actitudes de extrema derecha suelen mostrarse sumisos ante personas de superior estatus social y autoritarias con las de estatus inferior, conformistas con las convenciones sociales, con una visión simplista y maniquea de la vida social y con una cierta predisposición a la violencia (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson y Sanford, 1950), el análisis psicosociológico de la violencia ha dado importancia a estados emocionales pasajeros, como el descontento y la frustración, o a actitudes mentales más estables, como la tenacidad y el apasionamiento con que las personas implicadas en acciones armadas defienden creencias y opiniones, sobre todo políticas y religiosas.

Se trata de desentrañar y comprender los procesos afectivos y cognitivos que orientan intencionalmente el comportamiento de las personas hacia la satisfacción de sus necesidades, intereses y metas personales. A nivel motivacional, el fanatismo se expresa con actitudes de celo, apasionamiento, exaltación o furor. Desde el punto de vista cognitivo, el fanático muestra atención selectiva, preocupación por alcanzar la propia meta, mientras desatiende otros aspectos de la vida y muestra ceguera e insensibilidad hacia otros asuntos y personas. Esto es, un autismo voluntario. Como conducta, muestra como rasgos la intolerancia hacia el presunto enemigo, el afán combativo por imponer las propias ideas y hacerlas triunfar, la violencia previamente justificada y el proselitismo entusiasta.

Miklos Molnar define al fanático por “la exclusividad, la intolerancia, la búsqueda del absoluto, el sentimiento de tener razón, esa impermeabilidad a todo razonamiento que quiera

desviarle" (Haynal, Molnar y De Puymegè, 1980: 318). Para Stanley Milgram "fanático es quien llega a los extremos en creencias, sentimientos y acciones", y quien "se ha comprometido incondicionalmente con una serie de creencias" (Milgram, 1977). Federico Javaloy define el carácter fanático como una "intensa adhesión afectiva a una idea, socialmente compartida, a la que se concede un valor absoluto, que pretende ser realizada destruyendo en nombre de ella cualquier obstáculo que se interponga" (Javaloy, 1984: 104).

El fanatismo suele manifestarse como creencia (aprendida por fe o por mera intuición) antes que como opinión libremente forjada y confrontada. En el universo mental del fanático, una o varias creencias adquieren una importancia muy superior a las demás, hasta transformarse en el motor de buena parte de sus actos. Una creencia convertida en certeza, de la que surgen la moral y la ética, la conciencia y la ley (Berkéwicz, 2003: 9-10). La verdad que defiende el fanático está condensada en una doctrina totalista e inmutable, y no existen certezas fuera de ella, puesto que, según Eric Hoffer, "la eficacia de una doctrina no proviene de su significado, sino de su certeza. Ninguna doctrina, por profunda y sublime que sea, será eficaz a menos que se presente como la encarnación de la única y sola verdad" (Hoffer, 2009: 146).

El fanático actúa e interpreta el mundo como un "verdadero creyente" (true believer): la impresión de superioridad moral que infieren de sus férreas convicciones políticas o religiosas suele ir acompañada de una absoluta incapacidad para respetar o tomar en consideración otras opiniones y creencias que se distingan o entren en conflicto con las propias. Las dos cualidades de la actitud fanática son la impermeabilidad al influjo de informaciones y opiniones que resulten incongruentes con las creencias fanatizadas y la consiguiente persistencia de estas a través del tiempo. Es una adhesión tenaz y prolongada a ciertas creencias (De la Corte Ibáñez, 2006: 218). La mentalidad fanática es proclive a incurrir en graves distorsiones de percepción y pensamiento, ya que se es selectivo a la hora de buscar, captar y recordar información acerca de la realidad social circundante, dando prioridad absoluta a la información que es conforme a las propias actitudes, valores y creencias. Los fanáticos también manifiestan una fuerte tendencia al

autoengaño respecto a los propios defectos y fracasos, evitando disonancias cognitivas, y a incurrir en el pensamiento desiderativo, es decir, confundir la realidad con el deseo y sobrestimar las posibilidades de que las cosas sucedan tal como uno quisiera (Hoffer, 1951)[2]. Esta actitud está vinculada con la teoría del "cierre cognitivo" de Arie Kruglanski: el hermetismo mental que caracteriza a determinadas personas, especialmente a los fanáticos, puede ser una reacción contra cualquier estadio psicológico de ambigüedad o incertidumbre. Dicha aversión a comprender y asumir las zonas grises que componen la realidad social puede traducirse en una predisposición favorable hacia las ideas y los sistemas de creencias claros y sencillos, y en la tendencia a fijar las propias creencias y opiniones para mantenerlas intactas, cerrando las puertas de la mente al tráfico de ideas e informaciones que habitualmente se deriva de la interacción social. Esta impermeabilidad al flujo de informaciones y de opiniones no congruentes con las creencias fanatizadas garantiza la persistencia de las creencias sectarias a través del tiempo (Kruglanski, 2000)[3]. El rechazo a todo contraste externo de pareceres se complementa con un marcado conformismo en el seno de la propia organización. Pero estas actitudes las mostramos la mayor parte de los seres humanos, que somos conservadores desde el punto de vista cognitivo.

Otra característica del comportamiento de los fanáticos es la despersonalización: un proceso psicológico que hace que bajo ciertas condiciones los individuos se perciban a sí mismos como miembros semejantes o intercambiables de un determinado colectivo, antes que como personas con características e intereses particulares (De la Corte Ibáñez, 2006: 320). Hans Magnus Enzensberger los identifica como "perdedores radicales", esto es, hombres en busca desesperada de un chivo expiatorio y megalómanos con sed de venganza, en cuyo carácter se conjugan la obsesión de virilidad y la pulsión de muerte (Enzensberger, 2006). André Haynal habla de "una mentalidad hecha de intolerancia, de odio, de agresividad contra lo que se presume enemigo y de justificaciones de esta agresividad por una idea que se convierte en más importante que ninguna otra (Haynal, Molnar y De Puymège, 1980: 321). Entre los sentimientos y las pasiones que albergan los fanáticos estarían la frustración relativa o absoluta y el odio, que es más duradero que la ira. Sobre su predisposición a la violencia, en

su estudio del terrorismo, Roger Griffin sustituye el diagnóstico tradicional de la pretendida predisposición patológica de los terroristas por un análisis del proceso de radicalización, donde gente corriente aparece dispuesta a matar y morir por una causa suprapersonal. Griffin distingue dos variantes fundamentales de terrorismo: el fanático regresivo (zealotic), que se dirige a preservar de sus enemigos interiores y exteriores a una comunidad tradicional concebida míticamente como un nomos u orden cosmológico y social sagrado e inmutable; y el modernista, que pretende restaurar el sentido y propósito de la existencia, estética, social y políticamente, con la creación de una sociedad utópica que crea una nueva cultura al margen o en contra de los principios de la modernidad occidental, aunque también puede haber modelos híbridos de ambos (Griffin, 2012: 8-9). El terrorismo modernista (por ejemplo, el de tradición nihilista y bakuninista) no defiende un retorno a un pasado idílico, sino que aspira a crear un orden y un hombre nuevos en revuelta contra la modernidad, representada por una sociedad degenerada que aspira a rehabilitar a base de golpes violentos contra el orden establecido.

Un último rasgo caracterial del fanático es su optimismo exagerado. Los fanáticos profesan una fe irracional en cuanto a que se prohíben a sí mismos toda duda, y se dejan llevar por un optimismo poco realista. El “verdadero creyente” se ve impulsado a intentar lo inaudito y lo imposible no solo porque su doctrina le proporciona cierto sentido de omnipotencia, sino también porque le presta una confianza sin precedentes en el futuro (Hoffer, 2009: 148-149). Este voluntarismo se percibe claramente en la “ecuación optimista” para la explicación de las escaladas terroristas o guerrilleras: la vanguardia armada puede desencadenar por sí misma un proceso insurreccional y revolucionario, al margen de las condiciones objetivas de orden social y político.

Muchos autores atribuyen al fanatismo un carácter exclusivamente patológico: sobrevaloración afectiva de una idea, en cuadros maniacodepresivos o paranoides marcados por el narcisismo, la autoestima inflada y traumas familiares tempranos. Pero, como sucede con otras actitudes extremas, existe un continuum fanático-no fanático similar al que se puede encontrar entre conducta normal y anormal. Es un asunto de gradación (Javaloy, 1984: 103). Puede

que la “terapia” resulte complicada, pero el mejor antídoto contra el fanatismo es relacionarse y establecer lazos afectivos, y compartir intereses con individuos que pertenecen a grupos diferentes y que piensan de manera distinta (De la Corte Ibáñez, 2006: 223). El fanatismo se elimina o se palía conversando, ejerciendo la lógica argumentativa habermasiana, esto es, intentando persuadir o convencer al otro mediante razonamientos válidos, cuyas premisas se sigan necesariamente de la conclusión que queremos que sea aceptada.

El contexto social y político: el fanatismo en los movimientos sectarios y de masas

El fanatismo no tiene solo un componente psicológico, sino que, como dice Molnar, "en el desencadenamiento de un estado fanático […] las circunstancias sociohistóricas juegan un papel de importancia igual a las predisposiciones mentales y psíquicas" (Haynal, Molnar y De Puymège, 1980: 32). El fanatismo aparece estrechamente vinculado a dos arquetipos organizativos: la secta y el movimiento de masas. Según Peter L. Berger, la secta es un modelo de organización autosuficiente cuya base filosófica de sustentación es una ortodoxia, esto es, la verdad ontológica de un concepto anterior, al margen de la cual cualquier comprensión alternativa de la vida resulta blasfema y peligrosa para la supervivencia del grupo. Para transmitir la "verdadera" doctrina se requieren medidas de organización y de influencia, no solamente para el adoctrinamiento de cada ser humano, sino también para su forma de relacionarse con el mundo exterior (Berger, 1981: 78). Según Hannah Arendt, el movimiento totalitario de masas destruía la capacidad política del individuo, aislándolo del debate público como hacían los viejos despotismos, pero también acababa con los grupos e instituciones que forman el tejido de relaciones privadas del ser humano, alienándole del mundo y del propio yo. Este objetivo se conseguía mediante una combinación, típicamente totalitaria, de ideología impositiva (que trata de explicar con certeza absoluta el curso de la historia, legitimado con su conformidad a las leyes de la evolución histórica) y de terror.

El fanático integrado en este tipo de asociaciones es un individuo frustrado, con baja concepción de sí mismo, que se refugia en la masa de un movimiento dogmático que ofrece un sustitutivo al deseo individual (Hoffer, 2009: 56-57). Un movimiento de estas características acostumbra a ser iniciado por hombres de palabras (profetas), materializado por los fanáticos (que impulsan la protesta hasta alcanzar la etapa de madurez del movimiento) y consolidado

por hombres de acción, que salvan al movimiento de las discrepancias suicidas y de la imprudencia de los fanáticos, y administran y perpetúan el poder obtenido (Hoffer, 2009: 247 y 250). Entre los arquetipos fanáticos figuran el líder carismático (creador del movimiento y sus ideas), el agitador que propugna la violencia para asegurar el advenimiento de un mundo más perfecto, y el dictador, que impone su voluntad a la sociedad de forma inflexible y arbitraria (Wolman, 1974).

Los fanáticos suelen proceder de las filas de los hombres de palabra (diletantes) que no son creativos (Hoffer, 2009: 243), mientras que los hombres de acción son lo contrario de los fanáticos, esto es, tienen una personalidad maquiavélica, más preocupada por alcanzar metas fría y calculadamente que por defender ardientemente principios y doctrinas (Christie y Geis, 1979). Por eso pueden desertar con cierta facilidad de una causa a otra. En este sentido, es preciso contraponer los intereses de la política normal con las pasiones que inflaman la política militante. El odio, la persuasión, la coerción e incluso la imitación son factores potentes de unificación de estos movimientos y de estas actitudes individuales y colectivas.

Fanatismo, fundamentalismo religioso y terrorismo

El fanatismo está frecuentemente unido a los ideales radicales y extremistas que han sustituido la razón por la pasión y la fe mística, desde los antiguos movimientos religiosos de carácter milenarista a las actuales organizaciones terroristas de carácter fundamentalista, que son el modelo más acabado de fanatismo impuesto por la fuerza de las armas. La conexión entre fanatismo, fundamentalismo religioso y terrorismo tiene más de dos mil años de antigüedad. De hecho, hasta el siglo XIX, la religión fue la única justificación para el terrorismo (Rapoport, 1984: 659). De nuevo, a fines del siglo XX hizo aparición una voluntad de destrucción indiscriminada y a gran escala, que hizo del terrorismo, ya no una estrategia de violencia política, sino un absoluto vinculado al declive de ideologías revolucionarias laicas, como el nacionalismo y el marxismo, y al paralelo auge del fanatismo religioso, que contempla la posibilidad de una batalla final entre el Bien y el Mal absolutos, y la destrucción del corrupto mundo actual (Laqueur, 2003: 13). El terrorismo religioso se concibe como un acto trascendente. Hay que tener en cuenta que, desde tiempos remotos, las sectas religiosas u otros grupos investidos de una misión más o menos sagrada han usado abundantemente el terror. En los terrorismos con motivación principalmente religiosa la violencia tendría como objetivo cumplir un mandato divino o imponer a otros por la fuerza una determinada visión trascendental de la vida (Ranstorp, 1996).

David C. Rapoport, estudioso pionero de la función del terror en las religiones monoteístas, observa que hay una relación estrecha entre religión y terrorismo, no solo porque exista una tendencia violenta innata en la historia de las religiones, sino también porque los actos terroristas encierran un aspecto fuertemente simbólico, y en ese sentido imitan a los ritos religiosos de naturaleza sacrificial (Rapoport, 1984). Las víctimas del terrorismo no lo son porque supongan una amenaza para los asesinos, sino porque son “símbolos, herramientas, animales o seres corruptos” que encajan

en “una determinada imagen del mundo, una conciencia específica” que el activista posee (Rapoport y Alexander, 1982). Según René Girard, cuando la religión dirige sus asuntos de una manera adecuada, proporciona a la sociedad un modo simbólico de representar impulsos violentos de modo que no sea necesario expresarlos en el mundo real (Girard, 1972). Pero los ritos de sacrificio a menudo implican la muerte, y las hazañas de los mártires también conducen a ella. Esta simbiosis entre la violencia simbólica y la real es profunda, y llega al mismo corazón de la imaginación religiosa (Juergensmeyer, 2001: 187). El martirio está relacionado con la forma fundamental de religiosidad: el sacrificio como rito de destrucción de alto contenido espiritual (sacrificium significa, precisamente, ‘hacer sagrado’). El martirio como sacrificio de uno mismo por una causa trascendente se encuentra sobre todo en las religiones abrahámicas, y se asocia al testimonio (en griego martus, ‘testigo’) de una fe (Jorosjavar, 2003: 15). Lo que hace al martirio fascinante no es solo que conlleve la muerte, sino que resulta pretendidamente ennoblecedor, ya que la muerte tiene lugar en un contexto religioso que la transforma en algo positivo. Como todas las imágenes religiosas de sacrificio, el martirio proporciona símbolos de una violencia conquistada dentro del marco más amplio de orden que proporciona el lenguaje religioso (Juergensmeyer, 2001: 195). La propensión a la violencia es mayor en las ideologías y las religiones que ofrecen planteamientos maniqueos, según los cuales se da una oposición insalvable entre la bondad absoluta y la pureza del orden imaginario propuesto, o del colectivo propio estimado como superior, frente a la maldad intrínseca o incluso la condición satánica, siempre marcada por la impureza, del oponente (Elorza, Ballester y Borreguero, 2005: 45-46).

Una característica común de todo terrorismo de inspiración religiosa es entender la lucha como una guerra cósmica entre el bien y el mal, que incluye la satanización del adversario (Juergensmeyer, 2001: 213). Los combatientes religiosos henchidos de fanatismo forjan una impresión de totalidad de una lucha que a sus ojos se representa como un combate maniqueo entre creyentes y no creyentes, una guerra total contra los enemigos de la propia fe. Según Mark Juergensmeyer (2001: 167-169), los actos terroristas inspirados en motivos religiosos suelen ser más espectaculares y

dramáticos que los de tipo político porque están pensados para difundir un punto de vista alternativo sobre la realidad social. Estos atentados constituyen auténticos rituales de violencia, escenificaciones de una guerra simbólica o un enfrentamiento espiritual que trasciende el momento presente. Coincidiendo con Juergensmeyer, Antonio Elorza observa dos elementos de las religiones monoteístas que facilitan la violencia: la exaltación de la comunidad de los fieles (con la paralela devaluación y crítica de los infieles) y las imágenes de batallas legendarias entre héroes, mártires, enemigos y demonios, que convierten la violencia en un modelo de comportamiento piadoso y loable, sacralizando de este modo el uso de la fuerza (Elorza, Ballester y Borreguero, 2005).

Los movimientos religiosos radicales tienen en común tres cosas: en primer lugar, han rechazado los compromisos con los valores liberales y las instituciones laicas que han llevado a cabo la mayoría de los jefes y las organizaciones religiosas normales; en segundo lugar, se niegan a observar las fronteras que la sociedad laica ha impuesto alrededor de la religión, manteniéndola como algo privado en lugar de permitir que se introduzca en espacios públicos; y, finalmente, han reemplazado lo que consideran débiles sustitutos modernos con las formas más vibrantes y exigentes de religión que imaginan que formaban parte en los principios de sus tradiciones (Juergensmeyer, 2001: 259). Su actitud se identifica plenamente con la del fanático. Su modelo más habitual de organización es la secta, como proceso de socialización que atrae tanto a los excluidos del sistema (como en el caso de los davidianos de la localidad texana de Waco o el GIA argelino) como a los cuadros de formación científica (caso de los universitarios de la secta sincrética Aum Shinrikyō o "Verdad Suprema"). Los "verdaderos creyentes" viven juntos, al margen de todo tipo de relaciones familiares, y se consagran exclusivamente al rito, al tiempo que esperan de la secta sus instrucciones y su apoyo. El grupo se organiza como un miniestado alrededor de un gurú con estatuto de profeta mediador entre dios y los hombres. Este ha sido el caso de Mehir Kahane entre el fundamentalismo hebreo, de Jarnail Singh Bhindranwale entre los sikhs, de Velupillai Parabakjan entre los Tigres Tamiles o de Shoko Asahara en la secta Aum. El culto al jefe, y sobre todo su defensa a ultranza, sirven de catalizadores al sacrificio del creyente. La ideología está impregnada de milenarismo y de visiones

apocalípticas que anuncian la inminencia de un acontecimiento grave y que prometen al creyente el paraíso tras la muerte. La creencia en el más allá facilita las acciones suicidas o las agresiones contra quienes impiden la llegada de este paraíso en la tierra. El sacrificio del creyente para salvar al grupo es una etapa hacia el paraíso de la que se beneficiará su familia desde los puntos de vista material (indemnizaciones), social (prestigio) o religioso. La ideología del grupo difunde un sentimiento de "complot internacional" contra la secta, impulsado por el Gobierno federal norteamericano según algunos colectivos de identidad cristiana, por el gobierno israelí según Hamás o por una confluencia de intereses oscuros para los más enajenados. Este discurso apocalíptico hace completamente imposible el intercambio en el terreno político (Conessa, 2004: 50-51).

La base psicológica de estos movimientos sectarios es, según Paul Kurtz, el fundamentalismo como la actitud dominante del "verdadero creyente":

[El verdadero creyente] profesa la fe en un credo, doctrina, norma, código o ideología que acepta sin reservas ni cuestionamientos. Su compromiso con dicha fe es firme, inflexible e incuestionable. El fanatismo actual está representado perfectamente en los fundamentalismos, término que procede de los predicadores laicos norteamericanos de 1910-1915, base de la nueva derecha religiosa norteamericana. El sistema de creencias del fundamentalista, al menos en teoría, si no en la práctica, sirve como guía para todos los aspectos de la vida y fomenta el desarrollo de una personalidad autoritaria (Kurtz, "El manantial de los adeptos", El País, 20 de julio de 1989 [citado por Degregori, 1990: 201])[4].

El fundamentalismo es una variante del fanatismo que, según Taylor, consiste en una conducta de excesivo e inapropiado entusiasmo o inapropiada preocupación por aspectos trascendentales de la vida, lo que implica una interpretación concentrada y altamente personalizada del mundo. El fanático atribuye una importancia desmesurada a un cierto y único objetivo

(político, religioso, intelectual), hasta el punto de que todos los demás asuntos se vuelven secundarios (Staub, 1989: 76). En sentido político, supone la manifestación de una conducta altamente influida y controlada por una ideología, hasta el punto de que esta excluye o atenúa otras fuerzas políticas, sociales o personales que podrían controlar o influir en su conducta, lo que también la hace más proclive al empleo de la violencia. El fanatismo, con su correlato de paranoia y de visión maniquea y conspirativa de la historia, es considerado, pues, como una conducta extrema, caracterizada por un nivel extremo de implicación, cuyas características psicológicas son la pérdida del juicio crítico, la ausencia de consistencia lógica en las argumentaciones, la certeza (no duda de que sus acciones sean apropiadas), la rigidez y la insensibilidad, pero también el prejuicio, el autoritarismo y la obediencia (Taylor, 1991).

Conclusión

Queda pendiente el debate sobre si el fanático nace o se hace. Jean Servier (1980: 96-126) y Eric Hoffer (2009) describen a los militantes de organizaciones clandestinas como individuos inmaduros, aterrorizados con el mundo exterior, que se defienden de las consecuencias desmoralizantes de sus fracasos viviendo el rechazo como opción de vida y transformándolo en voluntad de potencia. Por contra, especialistas del fenómeno terrorista como Richard Rubenstein y Walter Laqueur consideran que no se puede delinear un perfil psicológico, patológico o no, del activista violento, tanto político como religioso, ya que el contexto y las circunstancias del terrorismo varían con el tiempo, en el espacio y en las motivaciones (Rubenstein, 1988: 29-38 y 126-131, Laqueur, 1980: 120). Entre los comportamientos de los actores terroristas se han dado casos tanto de cálculo racional como de nihilismo (auto)destructivo. Tras un detenido estudio de los datos caracteriales y la biografía de algunos terroristas, Martha Crenshaw concluye que "la característica relevante de los terroristas es la normalidad". El terrorismo es, en efecto, un fenómeno político y psicológico "normal", modelado por factores motivacionales múltiples y diversos, sin una sola causa originaria (Crenshaw, 1981: 390). Noël O'Sullivan asegura que el terrorismo no es obra de unos pocos fanáticos extremistas, sino de la política ideológica fruto de la moderna tradición democrática que surge de la Revolución francesa, cuyo estilo utópico y libertario destruyó las viejas convenciones sagradas que rodeaban la violencia en la vida occidental (en esencia, el tiranicidio justificado por razones teológicas) y creó un mundo en el cual la violencia extrema resultaba moralmente defendible. De ahí partiría, según su opinión, la ambigüedad del análisis histórico de las organizaciones y de los regímenes terroristas (O'Sullivan, 1987: 21).

En suma, cabría concluir que el extremismo en los medios y no necesariamente en los fines, que caracteriza el terrorismo como

forma particular de actuación política, no tiene una relación mecánica ni unívoca con ese extremismo de carácter y de comportamiento que la psicología social y política tratan de definir bajo la denominación genérica de fanatismo.

Capítulo 3

La construcción del 'Nosotros' vasco y su influencia en la violencia terrorista

Antonio Rivera Blanco

Rafael del Águila, uno de nuestros mejores teóricos políticos, escribió antes de su fallecimiento un libro, Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales, que reparaba en dos cuestiones relacionadas: la primera, el concepto de pensamiento monista; la segunda, la defensa de una "política de la mesura" (Del Águila, 2008: 163 y 177). Esas dos ideas nos pueden servir para establecer un repaso histórico sobre el caso vasco que nos ilustre acerca de su deriva hacia ese pensamiento monista y su precipitado final, más específico y particular, hacia el recurso a la violencia para obtener logros políticos.

En el presente está instalada la idea de la bondad de la pluralidad frente a lo restrictivo y limitante de la de unicidad, pero no siempre ha sido así. Es fácil hoy rechazar ese monismo, esa verdad incontrovertible que permite a un fanático matar o morir por una causa cerrada, y defender alternativamente una sociedad abierta, liberal, relativista y sostenida en la capacidad del individuo para conducirse de modo autónomo.

Esa idea negativa del monismo se nos hace inmediatamente reconocible cuando hablamos de identidad territorial o de identidad religiosa: el sujeto colectivo identificado como protagonista de una historia (un pueblo como comunidad nacional o una comunidad de creyentes) tiende a quedar caracterizado exclusivamente por unas pocas referencias, de manera que la búsqueda de la pureza fortalece y encierra al grupo, mientras que expulsa del mismo a todos los que no se reconocen en ellas. Es lo que ahora comúnmente llamamos fundamentalismo, ya sea religioso o político, o ambas cosas a un tiempo, caracterizado por sus componentes sectarios, y que puede

dar lugar a diferentes expresiones terroristas.

Ese pensamiento monista es proclive a desarrollar un "comportamiento sectario", caracterizado entre otras cosas por la aversión a la incertidumbre; el rechazo de lo contingente y su apuesta por la trascendencia; su creencia en un destino que explica teleológicamente la relación entre pasado, presente y futuro; la defensa de dicotomías simplistas y extremas del tipo nosotros-otros, blanco-negro, amigo-enemigo; o la tendencia al "cierre cognitivo", a la seguridad que proporciona un grupo cerrado y agrupado en torno a una única explicación de la realidad. En un determinado momento o con arreglo a diferentes contextos, ese sectarismo puede radicalizarse, cerrarse aún más, determinar con contundencia y agresividad un Nosotros y un Otro incompatibles. En un paso más, no inevitable, esos grupos o los individuos de esos grupos pueden optar por la solución violenta. De eso se trata en este capítulo, de esa posibilidad de sucesiones entre el pensamiento sectario, su radicalización y su conversión en violencia.

Pero sería bueno, continuando en esto con Rafael del Águila, despejar un error habitual que nos lleva a pensar que solo hay un tipo de ideologías o de individuos susceptibles de realizar ese tránsito que va del pensamiento monista al sectarismo, de ahí a su radicalización y de esta a su recurso a la violencia.

El pensamiento monista surgió como un reactivo frente a algunos problemas de la modernidad. Por ejemplo, frente a la impresión de que las identidades profundas y grupales no eran atendidas o no encajaban en la abstracción racionalista del individuo universal. Aquello que decía el reaccionario Joseph de Maistre al negar que existiera el hombre sin más, y sí el hombre francés, ruso, italiano y hasta persa (De Maistre, 1990: 66). Pero también lo hizo como resultado de la modernidad misma. El monismo no es solo aintiiluminismo, antiilustración, sino que surge también de la modernidad cuando esta establece una correlación única entre un determinado sujeto político y unas determinadas señas de identidad. ¿En dónde reposa, si no, la idea de democracia o de nación democrática? En el supuesto de que hay una correspondencia entre un grupo nacional y unas determinadas prácticas cívicas y políticas, así como con unas señas de identidad

concretas. Los individuos que responden a esas características forman el núcleo de soberanía, el demos. Las mismas características se establecen como normativas para los sucesivos ciudadanos nacionales (un idioma, una creencia religiosa, unas pautas culturales, a veces una raza…). Y son esos mismos los que disfrutan de todos los privilegios de la ciudadanía, mientras que los otros son condenados a una condición "de segunda", como residentes, etcétera.

En esos marcos se puede producir (y, de hecho, se produce) una tendencia a la uniformidad, a la identificación estrecha entre ese grupo y unos valores cerrados que no aceptan, no propician o no integran, según los casos, la pluralidad. También se puede establecer exitosamente un consenso que anule de facto a los distintos (Del Águila, 2008: 163-167). "Hay algo terrible en la idea de patria", decía el revolucionario Saint-Just. Cierto, su realización exitosa supone la eliminación física o jurídica de buena parte de los otros de esa comunidad. Finalmente, se puede optar por prescindir de las necesarias herramientas legales y políticas para proteger cotidianamente el derecho de las minorías.

Entonces, ideales virtuosos, como el de la nación liberal, pueden dar lugar (lo han hecho) a aberraciones en el intento de llevar a su extremo sus objetivos. Y esto porque "el problema no radica en lo que creen tanto en cómo creen lo que creen", el problema no es tener ideales, sino tenerlos como se tienen (Del Águila, 2008: 16 y 180). Cuando los ideales se entienden a sí mismos como absolutos e ineludibles, basados en la certeza, necesitan y exigen todo el poder para implantarse, y precisan a la vez de un soporte justificador de cualquier barbaridad que sea necesaria para ello. Ahí aparece la dimensión peligrosa y criminal de las ideologías, en su capacidad para anular la racionalidad crítica cuando se instalan con éxito. De manera que la diferencia radica, no ya en los presupuestos monistas, comunes a todas las ideologías que proponen un ideal de perfección social, sino en el fanatismo con que se defienden aquellos.

El terrorismo sectario más de actualidad desde hace tres décadas es el que responde a este esquema que he descrito. Lo identificamos con el terrorismo fundamentalista, mayoritariamente musulmán,

pero a veces también cristiano o judío. Los terrorismos religioso-políticos característicos de las religiones "del Libro" se enmarcan en la fase de terrorismo global de hoy en día. Pero el objeto de este capítulo es destacar una verdad incómoda, como es la de que el terrorismo endógeno y local que sufrimos los vascos desde los años sesenta del siglo XX se nutría de un pensamiento monista no muy distinto del actual terrorismo exógeno y global, así como de una inclinación fanática tampoco diferente del todo. De alguna manera, el horror de esa forma de pensar (y luego de actuar) no fue visible en nuestra sociedad y, sin embargo, no era en su origen tan diferente.

Es preciso, de partida, distinguir al menos varias secuencias, que no tienen por qué derivar unas en otras (como tampoco el sectarismo lleva inevitablemente a la radicalización y esta a la violencia). Hablaría de una primera secuencia de construcción de un Nosotros (que inevitablemente va dibujando un Otro). Una segunda da una forma política más precisa a ese constructo y tiene entre sus resultados la tipificación de un Otro que ya no es solo "el de fuera", sino también los de dentro cuando no asumen una cada vez más estricta identificación entre el sujeto (pueblo, comunidad, nación…) y unos determinados caracteres. En este punto, se aprecia con claridad la confrontación entre comunidad y pluralidad. La comunidad se resiste a convertirse en sociedad plural. Una tercera fase, ya agravada, es esa en la que una facción del Nosotros, por razones y en contextos diversos, opta por la violencia como recurso para "salvar" su comunidad y para preservar su pureza, su autenticidad.

Hablemos de historia vasca

La construcción del Nosotros vasco es algo que viene de muy lejos. Ya desde el siglo XVI se aprecia un esfuerzo a cargo de autores como Esteban de Garibay, Juan Martínez de Zaldivia, el licenciado Andrés de Poza y otros por construir un complejo mítico fuerte que legitimara el régimen foral de las provincias vascas. Ese relato articuló un sentimiento comunitario particularista, de larga duración, que se soportaba en la distinción: los vascos eran los primeros y auténticos pobladores de España, descendientes directos de Noé, nunca dominados por los sucesivos invasores y, por tanto, no mezclados y puros de raza, así como cristianos viejos. Estas bases fueron reactivadas en los siglos siguientes. Así, en el XVIII, el jesuita Larramendi destacó de esa caracterización comunitaria tres argumentos: primero, la limpieza de sangre y el igualitarismo vasco; segundo, la soberanía originaria demostrada tanto por la antigüedad como por lo autóctono del idioma vascongado (un asunto en el que había reparado Leizarraga en el XVI, con su idea de "nación" lingüística); y tercero, la vinculación libre, voluntaria y pactada de los territorios a la corona de Castilla. En los inicios del XIX, Moguel y Astarloa insistieron en la especificidad lingüística por encima de la histórica: entonces el euskera empezó a aparecer como "la lengua del paraíso".

Cada tiempo demandó una precisión concreta de ese Nosotros para responder a sus exigencias. De manera que es lógico que fuera el siglo XIX, cuando amenazaba la igualación constitucional, el instante fundacional de la moderna construcción de la identidad de los vascos. Nuevamente, esta debía preservar la diferencia y, con ella, el privilegio foral. Además, tuvo la virtud de servir también como ungüento reparador de la profunda ruptura de la comunidad que supuso la primera guerra carlista. Es así que fue el fuerismo de mediados del siglo XIX el que se conformó como la primera identidad moderna de los vascos. Fue una creación de las elites de todo color político (sobre todo las del moderantismo doctrinario

local), ayudadas por una cierta intelligentsia y por la Iglesia, y respaldadas por los sectores populares en sus dimensiones tanto folclóricas como instrumentales (era más barato vivir en las provincias exentas) (Juaristi, 1987; Rubio, 2003).

La singularidad reclamada en estos momentos insistía en las referencias anteriores (originalidad, antigüedad, pureza…), pero, además, emergían con fuerza dos que entrañaban una aparente contradicción. De una parte, se reclamaba una superioridad de la tradición foral frente a la novedad constitucional. Los vascos, se decía, tenemos nuestra constitución, que son los fueros, y estos son mejores y hasta más liberales. Una reclamación típicamente conservadora que, sin embargo, sedujo también al vasquismo más progresista, el republicano (Ortiz de Orruño, 2002: 379 y ss.). De otra, se insistía en la españolidad del lugar y de sus habitantes (los primeros españoles, los más leales a la corona, los mejores defensores de la sensible frontera con Francia…), para así asegurar la continuidad de la ventaja foral cuando esta se cuestionaba, aunque, a la vez, se comenzaba a dibujar un Otro exterior, español, no siempre bien visto.

Este segundo aspecto interesa. Astarloa, en las primeras páginas de su Apología de la lengua vascongada (1803), reclamaba la originaria españolidad de los vascos para destacar a continuación el carácter de "impía hija matricida" de España al no respetar la lengua de Vasconia, que no era sino la suya primitiva, empeñado como estaba Astarloa en la tesis vascoiberista. Comentarios críticos con los españoles, identificados por su atraso relativo respecto a unas provincias donde presidía la paternalista y virtuosa gestión de los asuntos públicos, se difundían en muchas misivas privadas y públicas coincidiendo con la primera carlistada y después (Vidal-Abarca et al., 1996). La impresión de superioridad prosperaba, igual que la de que España —algunos de sus gobernantes- ponía en peligro la continuidad del oasis vasco por su adhesión a una ideología foránea como era el liberalismo.

Ahí se estableció la primera gran fricción con lo español, cuando sus gobernantes cuestionaron la continuidad foral que defendían con ardor y argumentos los fueristas de todo color. Pero la segunda piedra de toque no fue otra que la religión, coincidiendo con los

prolegómenos de la última carlistada. Otra vez la "impía hija matricida" lo era por cuestionar un factor seminal de los vascos que se pretendía empequeñecer o arrinconar: la religión y la Iglesia católica. Visto desde esa perspectiva, los gobiernos españoles tendrían una extraña fijación con los dos rasgos que acabaron defensivamente por identificar la personalidad de los vascos, su esencia: los fueros (y su necesaria continuidad) y la religión cristiana (y su indiscutible preeminencia en cualquier escenario público o privado). Si se le negaba al país cualquiera de esas dos esencialidades, se amenazaba con ello su existencia y entonces se podía quebrar el "viejo vínculo" que lo ataba a la corona y, por extensión, a España.

El Nosotros vasco se establecía, pues, de manera indiscutible, en torno a fueros y religión. Decir una cosa era decir la otra. Al punto de que ojos extranjeros apreciaban como "vascongados bastardos" a aquellos indiferentes a la causa de los fueros (Egaña, 1870: 78). La alteridad vasca se construía con vascos ajenos a la religión y a los fueros, pero de estos casi no había porque hasta los republicanos eran partidarios de ambas causas. A la vez se construía identificando a los otros como los españoles: hermanos, pero atrasados. El Otro era el español, aunque el Nosotros lo era también profundamente, porque era el primero de ellos. Ser vasco era una manera privilegiada pero distinta de ser español, aunque todavía la diferencia fuera inofensiva y un tanto retórica. Se sentían españoles en tanto que eran vascongados y mientras los contenidos ideológicos de esa dualidad no entraran en contradicción.

Porque el riesgo de la contaminación exterior, de la pérdida de pureza, de la degeneración, estaba en España. Así se denunció en los previos de la última carlistada y así se vivió durante y tras la guerra. España (o la "revolución" del 68) quería la igualación jurídica, la libertad de culto, el libre pensamiento y hasta el socialismo. "De España solo viene la irreligión, las malas costumbres, la Revolución", se leía en el Euscalduna en ese año. Y el Otro español también mudaba su opinión sobre el genérico vascongado, adjudicándole una retahíla de significaciones negativas, como montaraz, cruel, bárbaro, ignorante y, entonces, reaccionario y clerical. Será bueno recordar las caricaturas de revistas como La Flaca y otras.

Con ello llegó también la impugnación definitiva del privilegio, constituido para esas horas como un argumento más de la esencia de lo vasco, la abolición foral y la emergencia del victimismo colectivo. 1876 fue una conmoción en todo el país, que no conoció matices en un abanico que iba del carlismo al republicanismo. La anterior unanimidad fuerista resistente y proactiva se convirtió en otra unanimidad, ahora ya victimista. Unamuno lo expresó perfectamente recordando su juventud vascongadista en Paz en la guerra, al identificar como epítome de lo vasco a una familia carlista (los Iturriondo de su novela) y al considerar aquella contienda como algo doméstico que respondía a una general transformación venida de fuera. El país, pacífico, laborioso, humilde y tradicional, debía hacer frente a los males de una modernización social ajena a su idílico mundo.

Del agravio a la completa diferencia

La idea de expolio se asentó y con ella la de un tiempo foral idealizado. La modernidad traía consigo confusión y pugna, mientras que la tradición era sinónimo de concordia y respeto, tanto horizontal como verticalmente. Una idea en absoluto particular y reproducida en todos los escenarios sometidos a intenso cambio. En todo caso, un lugar al que volver, una utopía de regreso —aquella sociedad tradicional mitificada, libre e igualitaria, además de temerosa de dios— que alimentaría también algunas ideologías modernas. La principal de estas, en nuestro país y en otros lugares, fue el nacionalismo. Pasamos así a la segunda fase de establecimiento de nuestro particular pensamiento monista. Una ideología moderna, el nacionalismo vasco creado por Arana en el último decenio del siglo XIX, proporcionaba forma política precisa a una sensación muy extendida en esos momentos.

Básicamente se reaccionaba en contra de la mutación radical y acelerada del país, de la desaparición del mundo y orden tradicional de la mano de una industrialización que traía consigo, como en todas partes, la urbanización (y el predominio de su lógica) y la inmigración, la llegada de gente ajena, además de un general cambio de costumbres (Corcuera, 1979: 59-68). Pero la respuesta xenófoba de entonces no fue patrimonio exclusivo de los nacionalistas. Otra vez, de carlistas a republicanos, todos, en mayor o menor medida, consideraban que los cambios que se estaban produciendo tenían como razón, no su origen (el capitalismo y los nuevos capitanes de la industria) sino su consecuencia, ese nuevo proletariado inmigrante, desarraigado, pobre, con otra cultura y valores, y sobre todo distinto. Tampoco fue ni exclusiva ni específica del nacionalismo vasco la institución de la diferencia ventajosa, de la “estrategia de cierre” (Ruiz Soroa, 2008: 57-73)[5] que supuso el concierto económico de las provincias vasconavarras, asentado pronto como una seña de identidad más de los vascos y cuyo cuestionamiento parcial o total desplazaba a quienes osasen

alejarse del statu quo local, de lo permitido, como les sucedió a los socialistas a comienzos del siglo XX o a un partido como Ciudadanos a principios del XXI (Rivera, 2003).

Interesa este momento fundacional del nacionalismo vasco por diferentes razones:

Primero, el Nosotros se cerraba en torno a algunas identidades anteriores: la territorialidad y la sangre, la lengua, la religión, las leyes viejas (los fueros interpretados como ley propia e independiente); también la supremacía sobre el vecino.

Segundo, su proyecto político era de un país, no para los nacionales, sino para los nacionalistas; esto es, un proyecto exclusivo y excluyente, donde no cabían los que no respondían a unas características de pertenencia muy precisas y cerradas.

Tercero, su componente antiespañol. España era identificada como paradigma de todos los males y amenaza directa contra la esencia del país. Una idea que venía de atrás; de los antimodernistas neocatólicos y también de los fueristas más polémicos y conservadores, pero que no había cobrado aún una dimensión excluyente. Ahora ya no cabía la doble lealtad o identidad. O se era vasco o se era español. O se era de los nuestros o se era de los otros. El pensamiento monista y su interpretación dual de la realidad son evidentes.

Cuarto, el Otro era ya el de fuera, identificado con precisión con el maketo invasor. Pero también lo era el de dentro (el cómplice, el mal vasco) que no respondiera a las identificaciones establecidas o que no fuera leal al proyecto de país formulado por ese nacionalismo. Un proyecto de parte que ha tratado siempre de evitar la competición de propuestas políticas para formularse como un derecho natural del colectivo al que dice representar. El totalitarismo conceptual es claro.

Quinto y último, la comunidad definida desde una parte se enfrentaba al proceso de pluralidad o diversidad interna que generaba la modernización del país. El proyecto político que se formulaba pretendía fosilizar la idea de comunidad expuesta y hacerla inmune a los cambios que se iban produciendo.

La naturaleza agónica del nacionalismo sabiniano se ha destacado muchas veces. La idea de que el país estaba en peligro de existencia invitaba a dar la vida por tan noble ideal. La propia biografía del fundador, de Arana, cobró esa dimensión múltiple de profeta, patriarca y mártir (Granja, 2015: 284-285). El victimismo colectivo era ahora ya paradigma: toda la historia susceptible de interés era aquella que ilustraba la victimización secular del pueblo vasco.

Todavía hubo dos o tres decenios en los que, a pesar de la intención del nacionalismo de operar como la representación de toda la comunidad vasca, no tuvo otra que asistir a la competición de proyectos políticos con otras fuerzas, tan vascas como la suya: la izquierda republicana y socialista o las derechas alfonsinas o carlistas, entre otras. Pero en ese tiempo de competición hizo dos cosas importantes:

Primero, se articuló y se vio a sí mismo como un partido-movimiento, representante de toda una comunidad más que de unos intereses partidarios o grupales, creando diferentes estructuras especializadas (políticas, sindicales, femeninas, juveniles, sociales, económicas, mediáticas, deportivas, recreativas, culturales…) que permitían establecer una microsociedad nacionalista dentro de la sociedad y vivir anticipadamente ese sueño de la comunidad reconstituida (Granja, 1995: 145-169).

Segundo, modernizó su proyecto incorporando diferentes aspectos sociales que le proporcionaban una imagen progresiva cuando tan en boga, en los años treinta, estaba esa mirada. El suyo apareció como un ideal de igualdad, libertad y bienestar en un mundo convulso. En definitiva, el nacionalismo ofrecía la vuelta a un pasado que era futuro, prometía un “porvenir arcaico”. Pero esa idea, muy común a otros lugares, vendió extraordinariamente en esos años y le proporcionó más atractivo que a la simple derecha reaccionaria (Díaz Freire, 1993: 222-223).

De la Guerra Civil a la ‘víctima perfecta’

Fue la Guerra Civil de 1936 la que contribuyó o facilitó la exacerbación de las tendencias anteriores. La lectura de la contienda en términos de confrontación nacional, entre una España fascista y una Euzkadi otra vez pacífica, laboriosa, tradicional, campesina y rural, autogobernada y hasta feliz, a la que le sobreviene una guerra ajena, resultó terriblemente eficaz. La dualización en términos de blanco-negro, bueno-malo, víctima-agresor es tan falsa como penetrante. La lectura manipulada de hechos como el bombardeo de Gernika actúa de epítome de la realidad vasca, donde solo hay comunidad local (representada por los nacionalistas o los que se someten a su dictado) y agresión española militar fascista, desapareciendo por el camino todos los demás: los republicanos y socialistas vascos que defienden la República y el autogobierno recién estrenado, y los muchos carlistas vascos y navarros voluntarios en las filas de los sublevados de Franco, que actúan de punta de lanza en la ocupación del país (Ruiz Soroa, 2017).

La larga dictadura posterior a la guerra no hizo sino facilitar esa lectura victimista: Euzkadi se convirtió en la “víctima perfecta”, la víctima por excelencia. Invirtiendo los términos, la víctima perfecta solo puede traer consigo la verdad universal, porque los valores que ha de utilizar para liberarse son los mismos que liberarían al mundo entero (Arregi, 2015: 141 y 156-157). La peligrosa potencialidad de esa visión es enorme.

El término “genocidio” empezó a popularizarse en algunos ámbitos del exilio nacionalista. Igual que la Guerra Civil, la dictadura franquista parecía haberse diseñado contra los vascos, aunque ningún dato soporta esa afirmación: no hubo aquí más represión y muerte que en cualquier otro sitio; más bien lo contrario (Zubiaga y Gómez Calvo, 2017: 80-83). En todo caso, la “comunidad de derrota” y sus mecanismos de reproducción le permitieron

finalmente al nacionalismo vasco resistir mejor que al resto de fuerzas políticas (Gurrutxaga, 1985). Estas últimas trataron de sobrevivir como tales, frente a una represión feroz en los primeros años de dictadura; pero el nacionalismo, en el interior y en el exterior, no mucho más capaz y activo que los demás partidos y sindicatos ilegales, pasó a representar en el estado de sus fuerzas la vitalidad resistente o la deriva hacia la desaparición de todo un país. Esto es importante: los demás se representaban políticamente a sí mismos y seguían en el juego de la competición, aunque ahora totalmente desvirtuada; el nacionalismo vasco (y sus demandas genéricas) representaba a la comunidad genuina (de la que, por cierto, se había "expulsado" ya a los vascos ganadores: entre otros, a aquellos carlistas franquistas que ya no eran tenidos por vascos).

Ese contexto, ya de por sí agónico, susceptible de ser interpretado de manera extrema, dual, fue pronto sucedido por una nueva transformación del escenario vasco (también del español, pero aquí solo interesa el vasco). El desarrollismo industrializador de los sesenta (un poco adelantado aquí) volvió de nuevo a traer al país la tripleta de inmigración, urbanización (y abandono del espacio rural) y cambio de costumbres. La mezcla de dictadura sin horizontes de cambio y de desaparición de lo poco que quedaba del país tradicional animaron en una nueva generación de nacionalistas un pensamiento monista extremo. Otra vez "Euzkadi se iba", ahora más que nunca antes. Volvía a ser necesaria una actuación política a vida o muerte.

Mucho se viene discutiendo en los últimos años sobre si pesaron más las razones de contexto estructural o las de decisión grupal a la hora de explicar el nacimiento de ETA y, sobre todo, su elección de una vía violenta y a la postre terrorista. En todo caso, es un salto que no era inevitable y que tenía tantas posibilidades de haberse llevado a cabo como de lo contrario (Fernández Soldevilla, 2016). En junio de 1956 el PCE, el partido que más abiertamente había optado hasta entonces por una vía armada contra el franquismo (a través del maquis), anunciaba su política de "reconciliación nacional" y, por tanto, de renuncia expresa a la violencia para intentar cambiar el régimen. Tampoco el nacionalismo vasco tenía una trayectoria en ese sentido y habían sido escasas las apuestas por la vía armada. Incluso la ferocidad de la represión, tanto física

como cultural, que podían sentir los vascos es un asunto cada vez más a debate: el escenario de finales de los cincuenta y principios de los sesenta no era de continuación de la depresión sino, en todo caso, de una cierta reactivación y dinamización, a todos los efectos (Arregi, 2015: 70-72). En ese sentido, las posibilidades de que ocurriera lo que ocurrió eran pocas.

Pero lo cierto es que para el trozo de generación nacionalista que dio a luz y desarrolló la organización ETA, y luego a su opción terrorista, las cosas se interpretaban de otra forma. El diagnóstico de situación resultó extremista. Se recuperó al Sabino Arana más sectario, más agónico, exclusivista y excluyente. Desapareció la invocación integrista religiosa y el apellidismo racista, pero su sitio lo ocupó una visión totalitaria de la política. A esos efectos contribuyó una mezcla de ideologías realmente letal. El componente anticolonialista forzó una explicación colonialista de la situación vasca realmente difícil de explicar y por eso necesitada de recursos extremos. Para dar cuenta de por qué era la burguesía vasca la que dominaba buena parte de España (y no lo contrario) hubo que convencerse de que Euskadi estaba colonizada por su propia oligarquía. El resultado es que ese mundo de Neguri perdía su condición de vasco, como ya la habían perdido todos aquellos vascos implicados en el sostenimiento del régimen (Morán, 1982).

El Otro volvía a ser el de fuera, representado ahora por unas fuerzas policiales y militares invasoras y por los colaboradores de la dictadura, fueran vascos o no. Y el Otro volvía a ser el inmigrante obrero, aunque ahora no se decía así e incluso se formulaban propuestas de asimilación (la lengua, la adhesión). Pero en la percepción profunda ese obrero foráneo volvía a ser un problema, por más que se le tuviera por un agente pasivo del intento desnacionalizador que conllevaría el desarrollismo industrializador vasco (por cierto, el mismo que colocaba a las provincias de la región al frente de la renta española) (Fernández Soldevilla y López Romo, 2010).

El antiespañolismo sabiniano, el odio contra una España caricaturizada en aquella Guardia Civil represiva, pero también otra vez pobre y atrasada, e incluso comparativamente conservadora, se conformaba como ingrediente esencial de esta renovación del

nacionalismo vasco. Nótese la inversión histórica que se había producido en el segundo franquismo: los vascos éramos ahora los progresistas de España, no sus reaccionarios, como era tradición. De manera que eso facilitó que el Otro también lo pudiera ser el antifranquista que no sirviera a la estrategia de la comunidad que marcaba ETA: las acusaciones de "españolista" contenían una semántica que fue creciendo y emponzoñándose a medida que transcurría la historia de aquella organización. En esa lectura, forzadamente anticolonialista, la terapia violenta estaba servida: el país no sobreviviría a la dictadura y a sus agentes en el territorio, locales o foráneos. Los representantes de la comunidad, ETA, como se ha justificado retrospectivamente, no tenían otra opción que la violencia. Y la violencia estaba perfectamente asumida a nivel internacional en muchos sectores políticos de los años sesenta y setenta. El maridaje entre Federico Krutwig y Frantz Fanon era posible.

Además de la ideología anticolonialista, tan en boga entonces, otras concurrieron en ese momento, no menos trascendentes y proclives a conformar ese pensamiento monista radicalizado. El marxismo revolucionario de la vieja o de la nueva izquierda (maoísmo, trotskismo, incluso algunas variantes del anarquismo) se formuló como un proyecto total, que solo podía ganarlo o perderlo todo. Pero también la recepción de las conclusiones del Concilio Vaticano II y el aroma de aquellos cambios están en la trastienda de una transformación radical de la sociedad, de casi integrista a exageradamente laica, con el proceso de transferencia de sacralidad que encubrió: ese tránsito de la trascendencia religiosa a la política, con todas las posibilidades que ello abre (Sáez de la Fuente, 2002: 275 y ss.; Casquete, 2009). La primera, palmaria: cuando la norma moral se relaja y permite relativizar el "no matarás", la cotidianidad del asesinato está servida.

En resumen, la crisis que vivía entonces aquella generación nacionalista vasca se tradujo en una lectura de la realidad claramente monista, donde solo había unos u otros, y donde solo cabían unos. Los recursos ideológicos de los que se echó mano extremaron y radicalizaron tanto los diagnósticos como los instrumentos de intervención. En ese escenario y con esos ingredientes, el recurso a la violencia era muy posible, y que la

violencia se instituyera en el futuro como centralidad de la acción de toda esa microsociedad también era una opción muy factible.

Con todo, el contexto de la dictadura, su propia violencia reactiva y represiva, su incapacidad absoluta para evolucionar, no permitieron apreciar el carácter sectario y la radicalización que suponía el recurso progresivo al terrorismo por parte de ETA. En aquel tiempo nadie pensaba en términos democráticos, sino de liberación de la dictadura. Nadie pensaba que no sería bueno lograr todo su proyecto político. Pocos pensaban que todos los ideales no se podían hacer realidad a un tiempo. Casi nadie abrazaba una lectura realista y, por tanto, posibilista de la política y de sus ideales. En ese sentido, la violencia se fue naturalizando, era otra estrategia a disposición, y ETA se sentaba en una unidad de acción con las mismas condiciones y aceptación, normalidad, que un partido político o una asociación vecinal.

El momento final del franquismo, desde el Proceso de Burgos en 1970, vivió un periodo de crescendo violento, de agitación social y de naturalización de la violencia. En paralelo, el repunte represivo del régimen fue extraordinario: sucesión de estados de excepción, encarcelamientos, detenciones numerosísimas, malos tratos y torturas, persecución de todo tipo de opositor o disidente e incluso el recurso a la pena de muerte. Todo ello proporcionó un caldo de cultivo social, traducido en el término “movilización contra la represión”, que facilitó la radicalización tanto en términos de formulación de proyectos políticos como de métodos de acción (incluyendo normalizadamente los violentos). Este contexto en absoluto encontró su final cuando la transición política fue acabando: a diferencia de lo ocurrido en el resto de España, la movilización de la calle en pos de reivindicaciones sociales y políticas (con importancia progresiva de las de tipo nacional) fue un factor de primer orden que se mantuvo vigente hasta bien entrados los años ochenta. Ese fue el escenario de radicalización que da sentido a los “años de plomo” del terrorismo en Euskadi.

El Nosotros terrorista

Pero fue ya iniciado el proceso democrático cuando se pudo constatar progresivamente el sectarismo radicalizado que soportaba la violencia terrorista. Sobre todo porque desapareció por completo cualquier argumento que pudiera sostener ese recurso. También, porque la extensión del reformismo conllevaba aceptar que el objetivo era encontrar un suelo democrático donde cada ciudadano y cada proyecto político pudieran competir, y no empeñarse en hacer realidad el ideal propio al completo. Esto último empezó a verse como un empeño totalitario; más aún si su logro se veía empujado por la práctica terrorista.

Progresivamente, ese terrorismo se fue manifestando como un proyecto con los ingredientes habituales que caracterizan al sectarismo:

una mirada y un lenguaje absolutamente dicotómicos y absolutizados, desprovistos de dudas o incertidumbres;

una identidad exclusivista, cerrada, fósil y necesitada de colisionar con ese Otro (España) que ponía en peligro su existencia;

la intención de alcanzar al completo el ideal formulado: aquella "Euskadi independiente, socialista, reunificada (sic) y euskaldún" mitificada como Arcadia feliz;

una visión trascendente de la política —"la ilusión del destino" de Amartya Sen (2007)—, dispuesta a aceptar la lógica de morir o matar por ella;

una microsociedad construida que reforzó la endogamia del discurso, de la vida cotidiana y del control social dentro de la misma (Aulestia, 1998);

una negativa a compartir valores comunes con el resto de la sociedad;

un relato justificador de la violencia amparado en el supuesto de un contencioso secular entre comunidades y en la condición de víctima perpetua del colectivo al que decían defender;

una concepción esencialista que lo recorría todo;

una subordinación absoluta del individuo a la comunidad y una percepción de esta en términos organicistas, casi de comunidad familiar/vecinal.

En definitiva, una aversión tanto por la naturaleza plural de las sociedades contemporáneas como por las posibilidades en ese mismo sentido de la autonomía del individuo.

En ese discurrir, la relación entre el victimario y la víctima constituye la prueba del nueve de un proceso de exclusión, endogamia y fanatización estándar. Las primeras víctimas fueron las típicas de una exclusión "anticolonial": se mataba, en la dictadura, a representantes por excelencia de ese Estado ocupante (militares, guardias civiles y policías, políticos del régimen y los colaboracionistas señalados como "chivatos"). Era el Otro exterior, ajeno a la comunidad y, en consecuencia, no percibido como víctima por la comunidad de ese tiempo. En una segunda fase, ya iniciada la Transición, se añadió a estos un colaboracionista de más rango, que podía ser un periodista, un ingeniero o un político no nacionalista. Este Otro ya era interior, lo que daba lugar a mayores manifestaciones de incomprensión y rechazo. En ese Otro interior podía caber el crimen-advertencia contra antiguos partidarios alejados ahora de los presupuestos de ese sector (por ejemplo, el asesinato de una exdirigente de ETA como Yoyes), pero también el empresariado, siempre ajenizado gracias a la retórica marxista y clasista que manejó esa cultura política. A mediados de los años noventa del siglo pasado la llamada "socialización del sufrimiento", devenida de la estrategia Oldartzen, invirtió definitivamente la relación. Ahora el núcleo representante de la comunidad se hacía extraordinariamente cerrado y pequeño al señalar como posible

víctima (luego enemigo) a todo aquel que del interior de esta no colaborara activamente con ellos. El impacto de la violencia cotidiana y universalizada (kale borroka) coincidió con la persecución física sistemática del competidor político y con varios magnicidios, lo que proyectó definitivamente la reacción social contra ese mundo y su ideal.

El ciudadano pasó en unas décadas de no ver a las víctimas a verse como posible víctima. El terrorista pasó en ese tiempo de verse como representante de la comunidad contra una minoría de otros ajenos a esta a encontrar en esta y en su negativa a colaborar con su ideal la imagen de sus potenciales enemigos (Castells y Rivera, 2015). Aquello fue el principio de su final y la prueba más evidente de su naturaleza sectaria, fanática y totalitaria… que además practicaba el terrorismo.

Rafael del Águila nos dejó en su libro una seria advertencia ante las derivas destructivas de los ideales, o de cómo abordamos la proyección y la aplicación de estos. Completó su análisis defendiendo lo que llamó una "política de la mesura". No se trataba de un "pensamiento débil", al uso de una cierta posmodernidad, ni mucho menos defendía la continuidad resignada de lo existente o una cínica distancia ante los principios, los ideales o las ideologías. El politólogo, muy al contrario, hablaba de las formas, de una "toma de distancia" ante esos ideales, que debían ser considerados como referencias y no como doctrinas, como principios hacia los que ir y, sobre todo, como puntos de partida insuperables e incuestionables que nacen de la sensibilidad humana (la empatía, la piedad, la solidaridad…) y en absoluto de las ideologías, de cualquiera de ellas, como racionalización (Del Águila, 2008: 175-182). Ese es el antídoto real del fanatismo, la reivindicación de una mirada pluralista y pragmática, la democracia abierta a la crítica y a la permanente autorreflexividad, el valor de la ética de la responsabilidad y la necesidad de abordar de frente, sin idealizaciones, la endiablada e ineludible gestión de las contingencias políticas.

Capítulo 4

Claves para comprender y afrontar la radicalización violenta

Manuel Moyano Pacheco

La movilización sociopolítica es un tópico de permanente actualidad. Las revoluciones acontecidas tras la mal denominada "Primavera Árabe", las acciones políticas de grupos afines a la derecha e izquierda a lo largo y ancho del mundo o las revueltas raciales surgidas en Estados Unidos en los últimos años son solo algunos ejemplos recientes. En la actualidad, en España, las movilizaciones existentes a favor de la hipotética independencia de Cataluña, así como en defensa de la unidad territorial, suponen otro ejemplo candente que afecta a la cohesión y a la estabilidad, no solo de nuestro Estado, sino de toda la Unión Europea.

En casos extremos, la movilización sociopolítica puede adquirir matices de carácter violento, siendo el terrorismo su expresión por antonomasia. Este problema no ha sido nuevo en Europa. A lo largo del siglo XX diferentes organizaciones como ETA, las Brigadas Rojas o el IRA han dejado miles de víctimas. En la última década, la principal amenaza proviene de grupos inspirados ideológicamente por el salafismo yihadista. Así, desde 2012 se han consumado atentados como los acaecidos en París, Niza, Berlín, Manchester, Londres o Bruselas, y más recientemente en Barcelona y Cambrils. Además, en diferentes regiones del mundo, el yihadismo amenaza de forma endémica la seguridad, generando violencia, éxodos e inestabilidad.

Con el fin de dar respuestas basadas en la evidencia, el estudio científico de la radicalización violenta ha adquirido un considerable impulso durante los últimos veinte años y se ha convertido en un tema recurrente (Victoroff, 2005; Moyano, 2011; Sageman, 2014). Actualmente, sigue siendo un reto describir, explicar y predecir, para tratar de prevenir estos procesos. Desde las ciencias sociales en

general, y desde la psicología en particular, comprender los mecanismos de la radicalización es un requisito previo para prevenir la violencia, pero también para tratar de reintegrar a aquellos individuos que han caído bajo la influencia de grupos violentos, los cuales suelen poner el foco de sus dinámicas de captación y reclutamiento en personas vulnerables. Pero ¿cómo podemos lograr esto?

En el presente capítulo se realiza una aproximación tratando de dar respuestas de interés para profesionales de la seguridad y la intervención social. Asimismo, se aborda el tópico desde un enfoque divulgativo que lo haga accesible a cualquier persona lega en la materia. Para ello, se desarrollan doce claves que faciliten, en la medida de lo posible, la comprensión y el afrontamiento de este problema social de interés prioritario. Son las siguientes: ocurre en el marco de un conflicto; está influida por la cultura; existen variedad de perfiles de autor; la psicopatología tiene una capacidad explicativa limitada; es un proceso; existen diferentes grados; está modulada por múltiples factores contribuyentes; existen vectores epidemiológicos de transmisión; riesgo real y riesgo percibido no son equivalentes; se puede medir; sería deseable un abordaje basado en la evidencia; y, por último, todo lo que (no) sabemos sobre desradicalización. Se concluye con una breve coda que argumenta la necesidad de un abordaje integral y preventivo en el que todos los agentes sociales son necesarios.

Ocurre en el marco de un conflicto

La radicalización y el terrorismo suelen estar enmarcados en el contexto de un conflicto, donde los grupos se van polarizando a lo largo del tiempo y van generando discursos interpretativos que justifican y legitiman el uso de la violencia como recurso de acción política (Atran, 2003; Sabucedo y Durán, 2007; Kruglanski, Crenshaw, Post y Victoroff, 2008). Por lo general, el conflicto intergrupal está motivado por una competición real (o percibida) por algún recurso material o ideológico donde la consecución de los objetivos de un grupo es excluyente para el otro grupo. Evidentemente, un conflicto no tiene por qué ser sinónimo de violencia, ni tiene por qué ser intrínsecamente negativo. De hecho, muchos de los progresos sociales de la humanidad se han producido debido a conflictos que supusieron un revulsivo para el progreso. Sin embargo, si los conflictos se cronifican a lo largo del tiempo pueden producir una polarización intergrupal anclada en dinámicas de estereotipos, prejuicios y discriminación. Siguiendo a Martín-Baró, la polarización es el proceso por el cual las posturas y las percepciones ante un determinado problema tienden a reducirse cada vez más a dos esquemas opuestos y excluyentes (Martín-Baró, 2003). Al polarizarse, las personas se identifican con un grupo y asumen su forma de enfocar la realidad, lo que las lleva a rechazar la postura opuesta, así como a las personas que la sostienen. Estos estados actitudinales, emocionales y conductuales pueden ser la antesala de la radicalización violenta si se convierten en algo sostenido y cotidiano, y si se dan las circunstancias oportunas (Moyano y Trujillo, 2013). Todo lo expuesto anteriormente nos hace intuir que si los conflictos no se gestionan adecuadamente por las partes implicadas pueden convertirse en un escenario favorable a la radicalización.

Está influida por la cultura

En el estudio de la radicalización violenta se ha reconocido el impacto que puede generar el medio social para el desarrollo de creencias, valores y símbolos. Básicamente, la cultura podría definirse como un conjunto de conductas verbales privadas (pensamientos) y conductas explícitas con alto sentido simbólico, desarrolladas y mantenidas socialmente por moldeamiento, modelado y reglas verbales, o lo que es lo mismo, como un conjunto de comportamientos adquiridos a lo largo de los procesos de socialización de las personas (Moyano y Trujillo, 2013). La mayoría de las aproximaciones teóricas recientes enfatizan el papel de la cultura analizando las diferentes narrativas legitimadoras de la violencia. Esta legitimación es el caldo de cultivo donde los individuos identifican medios para obtener significado vital. Así, en determinadas situaciones, la violencia extrema contra los enemigos potenciales percibidos por un grupo (étnico, religioso o social) puede otorgar el estatus de héroe y mártir a las personas que se unen a la lucha (Kruglanski et al., 2014; Webber y Kruglanski, 2016). Además, asumir que la cultura es un factor relevante en la radicalización violenta también nos ofrece claves para afrontarla. Como veremos más adelante, elementos anclados en la cultura, tales como la educación, la deslegitimación de la violencia, la cohesión social en torno a los valores democráticos y el apoyo a las víctimas, serán aspectos fundamentales en cualquier estrategia integral contra la radicalización violenta.

Existen variedad de perfiles de autor

Viene siendo habitual investigar perfiles sobre radicales violentos y terroristas con el objetivo de establecer patrones típicos partiendo del estudio de sus variables sociodemográficas, económicas, educativas o geográficas. Esto podría ser ventajoso desde una perspectiva aplicada y desde la gestión del riesgo, ya que uno de los retos para el antiterrorismo es mejorar dispositivos y protocolos para discriminar de forma acertada a personas potencialmente dispuestas a cometer actos violentos (Horgan, 2008; Moyano y Trujillo, 2013). Sin embargo, después de revisar sistemáticamente los intentos por establecer un perfil arquetípico, se podría concluir que existe una gran variedad de perfiles personales, de niveles educativos y de patrones socioeconómicos. Parece difícil, por tanto, sostener la existencia de una "raíz causal" o una caracterización única y consistente. Aunque establecer perfiles de autor pueda ser interesante desde un punto de vista descriptivo, no nos explica por qué ocurre: nos describe el fenómeno, pero no explica por qué es así. Consecuentemente, el perfilado va a tener una utilidad limitada desde el punto de vista del antiterrorismo, de la ejecución penal y de la intervención psicosocial. Aunque todo sería mucho más fácil en lo que a prevención se refiere si existieran perfiles de autor genuinos y herméticos, quizás sea más productivo transitar de una perspectiva tradicionalmente centrada en el establecimiento de perfiles ("quiénes son") a otra más novedosa que lo haga en los procesos psicosociales que llevan a la radicalización y a la violencia ("cómo llegaron a ser así"). O, en otras palabras: llevar a cabo aproximaciones centradas en el análisis de las relaciones funcionales de las personas con su entorno (Moyano y Trujillo, 2013).

La psicopatología tiene una capacidad explicativa limitada

No resulta fácil entender cómo una persona puede estar dispuesta a morir por una causa dejando para ello un reguero de víctimas inocentes. Por ese motivo, popularmente, ha sido habitual referirse a radicales violentos y terroristas como unos "locos". Sin embargo, el apoyo científico a la hipótesis de que la psicopatología explica la radicalización violenta es bastante limitado (Atran, 2003; Victoroff, 2005; Moyano, 2011). Hace ya casi dos décadas, Silke (1998) revisó la tendencia a aplicar etiquetas psicopatológicas al comportamiento terrorista. En su análisis concluyó que los resultados empíricos son, por lo general, escasos y de poca calidad, siendo la normalidad en los terroristas la regla más que la excepción. Si se examinan los datos disponibles a día de hoy, y siguiendo estrictamente los criterios establecidos por los manuales diagnósticos de referencia (concretamente, las diferentes versiones del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales o la Clasificación Internacional de Enfermedades), todo apunta a que los terroristas no parecen mostrar más trastornos psicopatológicos que los que pueda mostrar la población en general (Victoroff, 2005; Horgan, 2008; Moyano y Trujillo, 2013). No obstante, sí es plausible pensar que ciertas variables psicológicas puedan ser factores contribuyentes al terrorismo, así como que existan diferencias psicológicas entre personas con diferentes roles (por ejemplo, líderes y seguidores) en el contexto de las organizaciones terroristas (Victoroff, 2005; Merari, Diamant, Bibi, Broshi y Zakin, 2010; Merari et al., 2010). En resumen, aunque la relación entre psicopatología y terrorismo requiere del aval de más evidencias empíricas, podríamos decir que cualquier persona, incluido el lector de este capítulo, tiene su potencial de radicalización.

Es un proceso

Por norma general, y aunque ciertas historias de vida puedan apuntar a lo contrario, una persona no se acuesta siendo alguien normal y amanece al día siguiente convertido en un radical violento. O, en otras palabras: la radicalización violenta es un proceso que ocurre a lo largo del tiempo. Básicamente, un proceso debe entenderse como una secuencia de eventos que suponen pasos ordenados e interdependientes (Taylor y Horgan, 2006). En este carácter procesual de la radicalización es muy importante el concepto de reclutamiento, referido a la vinculación de personas a un grupo tendente a la promoción de la violencia y que, a la postre, puede llevar a los individuos reclutados a realizar actos terroristas. Siguiendo a Trujillo (2009 y 2015), en el proceso de reclutamiento se podrían distinguir seis componentes básicos: (1) identificación del potencial terrorista a tenor de su vulnerabilidad psicológica; (2) captación de este; (3) sometimiento anímico; (4) adoctrinamiento ideológico-religioso; (5) desinhibición violenta mediante estrategias de legitimación de esta; y (6) adiestramiento y un mínimo de recursos logísticos para llevar a término la acción violenta. Además, para que una persona esté dispuesta a utilizar el terrorismo como medio para conseguir un fin es necesario llegar a estados emocionales y cognitivos determinados. Esto implicaría estar bajo ciertos determinantes y desinhibidores de la violencia y, a la vez, influido por factores legitimadores y justificativos de la misma. Todos estos factores se interrelacionan permanentemente (Moyano, 2011; Kruglanski et al., 2014; Webber y Kruglanski, 2016). Aunque las evidencias empíricas al respecto son también limitadas, diferentes autores han propuesto que el proceso de radicalización, al menos en determinados casos, puede ser semejante al que se da en ciertos grupos sectarios y de abuso psicológico. Desde este enfoque se argumenta que el lavado de cerebro puede producirse tras un proceso de manipulación psicológica, dirigida y sistemática, desarrollada por una jerarquía adoctrinadora mediante la aplicación de diferentes técnicas de persuasión coercitiva (Rodríguez-

Carballeira et al., 2009; Moyano y Trujillo, 2013; Trujillo, 2015).

Existen diferentes grados

La radicalización violenta no es un asunto de todo o nada, sino que existe en diferentes grados a lo largo de un hipotético continuo que va desde la movilización legal y no-violenta a la movilización ilegal y violenta. Para ilustrar este planteamiento puede ser útil el modelo de pirámide, una propuesta teórica que ejemplifica el amplio espectro de niveles relativos a la movilización sociopolítica (McCauley y Moskalenko, 2008 y 2017; Moyano, 2011; Truijillo, Prados, y Moyano, 2015). Básicamente, la pirámide representaría la estructura que conforman las siguientes cuatro categorías en el seno de una organización: neutrales, activistas, radicales y violentos propiamente dichos. Visualmente, en la base de la pirámide nos encontraríamos con los neutrales, seguidos de los activistas, posteriormente los radicales y, ocupando el pico de la pirámide, se distinguirían los individuos violentos. Aunque este modelo puede ser aplicado a la movilización política legal y no-violenta, se ha subrayado que la estructura piramidal es especialmente útil para la comprensión de la violencia política y el terrorismo. Así, aunque ciertos grupos violentos gocen de amplio respaldo popular y legitimidad, los individuos que se implicarán de forma indefectible en la violencia siempre representarán una minoría situada en el pico de la pirámide y por encima de los inmediatos grupos sociales que comparten con ellos ideología. Más recientemente, McCauley y Moskalenko (2017) han matizado este modelo reconociendo algunas críticas y asumiendo que quizás sería interesante proponer un modelo de “dos pirámides” en el que se diferencie, por un lado, la radicalización de la opinión (actitudes), y, por otro, la radicalización de la acción (conductas manifiestas). Además, estos autores sugieren la necesidad de dar más importancia a los factores emocionales y afectivos en el proceso de movilización sociopolítica extrema.

Está modulada por múltiples factores contribuyentes

Aunque en diferentes momentos históricos ha sido habitual proponer hipótesis unicausales bastante reduccionistas sobre la radicalización violenta, asociando esta a la pobreza, las carencias educativas o la “locura”, a día de hoy no se puede sostener que exista un único factor causal. La comunidad científica comparte un cierto consenso al asumir que la radicalización es un proceso complejo y multidimensional, donde numerosas variables pueden estar implicadas como factores contribuyentes. Todos esos factores pueden favorecer o inhibir la radicalización y el terrorismo derivado de ella (Moyano y Trujillo, 2013). Como consecuencia, el análisis de este problema social debe realizarse desde aproximaciones multivariadas que tengan en cuenta la intersección de numerosas variables psicosociales. Para ello es necesario operar conjuntamente factores cognitivos, conductuales, emocionales, así como aspectos étnicos, antropológicos, sociales y culturales. Todos ellos estarían modulados, a su vez, por las influencias contextuales y las dinámicas de grupo (Victoroff, 2005; Moyano, 2011; Kruglanski et al., 2014).

Existen vectores epidemiológicos de transmisión

La metáfora epidemiológica ha sido usada por Stares y Yacoubian (2006) en el estudio de la radicalización y el terrorismo. En su propuesta, el agente externo se refiere a la ideología radical; los anfitriones son las personas susceptibles de ser radicalizadas; el medio ambiente se refiere a los factores específicos que favorecen y promueven la exposición a una ideología violenta (conflicto, opresión política, dificultades económicas o alienación social); y, por último, los vectores se refieren a la variedad de medios que son utilizados para propagar la ideología, habitualmente asociados a una agenda política. Algunos de estos vectores serían Internet, televisión, determinadas publicaciones, entornos urbanos, redes sociales e incluso videojuegos. Desde esta perspectiva, la aproximación epidemiológica puede tener algunas ventajas en el abordaje de este problema social. Primero, porque permite realizar preguntas con implicaciones prácticas, tales como cuáles son los orígenes, los contextos geográficos y sociales donde la "enfermedad" se concentra, cómo se transmite la misma o quiénes son más susceptibles a la "infección". Segundo, porque se reconoce que las "enfermedades" surgen y evolucionan como resultado de un complejo proceso interactivo entre las personas, los agentes patógenos y el medio ambiente. Y, por último, porque permite que los responsables de la política antiterrorista reconozcan que el éxito en afrontar la epidemia (en este caso, la radicalización violenta y el terrorismo) es el resultado de un cuidadoso y sistemático esfuerzo por afrontar cada uno de sus elementos constituyentes.

Riesgo real y riesgo percibido no son equivalentes

Como ya hemos expuesto, las perspectivas teóricas actuales sobre la radicalización violenta enfatizan su carácter dinámico y multifactorial. Por tanto, su evaluación puede incardinarse desde el análisis del riesgo y desde los recursos técnicos y metodológicos utilizados para ello. Básicamente, cuando utilizamos el concepto de riesgo nos referimos a la probabilidad de que suceda algo no deseable, así como su magnitud potencial. Por extensión, cuando hablamos de que existe riesgo de radicalización violenta nos referimos a que existen una serie de indicadores que apuntan a que es más probable que ocurra (Andrés-Pueyo y Echeburúa, 2010). En la actualidad, numerosas instituciones tratan de evaluar cuál es la percepción de las principales amenazas entre la ciudadanía. Así, por citar ejemplos en el contexto de nuestro país, son bastante populares los informes periódicos del Centro de Investigaciones Sociológicas o de think tanks como el Real Instituto Elcano. Sin embargo, las amenazas potenciales que representan la radicalización y el terrorismo son heterogéneas y complejas, y, en ocasiones, la percepción del riesgo puede estar bastante alejada del riesgo real.

Se puede medir

La radicalización y el terrorismo, así como sus factores contribuyentes, son fenómenos sociales que pueden existir en diferente grado y, por tanto, si aspiramos a abordarlos con medidas proactivas deberíamos medirlos de alguna manera. En las ciencias físico-naturales o de la salud el problema de la medida está relativamente resuelto. Pero en ciencias sociales, y especialmente en fenómenos tan complejos como los que estamos abordando, es algo más complicado. Medir el riesgo de radicalización violenta no es tarea fácil y los instrumentos disponibles para ello no siempre tienen garantías científicas (Victoroff, 2005; Moyano y Trujillo, 2013; Trujillo, Prados y Moyano, 2016). Recientemente, Scarcella, Page y Furtado (2016) han realizado una revisión sistemática sobre la calidad metodológica y psicométrica de los instrumentos desarrollados para identificar los factores de riesgo asociados a la radicalización y el terrorismo. Para ello, realizaron una búsqueda sistemática con el fin de identificar los instrumentos y estudios desarrollados. Se utilizaron bases de datos de diferentes áreas de conocimiento, entre las que se encontraban el derecho, la medicina, la psicología, la sociología y la ciencia política. Entre los resultados más destacados cabe señalar que en poco más de la mitad de los instrumentos se informó de la metodología desarrollada. Además, la categoría que presentó los resultados menos satisfactorios fue la de los cuatro instrumentos específicamente diseñados para su utilización por profesionales en el ámbito aplicado. Como podemos apreciar, aunque a día de hoy se ha avanzado mucho en la evaluación del riesgo de radicalización y terrorismo, conviene seguir avanzando en el desarrollo de instrumentos fiables y válidos con el fin de poder diagnosticar adecuadamente estos fenómenos.

Sería deseable un abordaje basado en la evidencia

El desarrollo de políticas y prácticas profesionales dirigidas a resolver problemas sociales debería basarse en las mejores evidencias científicas. Esta premisa podría aplicarse a cualquier ámbito profesional y, como tal, a las intervenciones dirigidas al antiterrorismo. Los decisores y profesionales en el ámbito del antiterrorismo deberían decidir qué medidas adoptar en función de las evidencias acumuladas en estudios empíricos, debidamente diseñados e implementados. Sin embargo, aunque en la última década se ha avanzado mucho, la investigación sobre radicalización y terrorismo tiene importantes carencias. Como consecuencia, la inversión de dinero, tiempo y recursos humanos se hace en demasiadas ocasiones sin disponer de suficientes garantías de que las medidas que se llevan a cabo son realmente efectivas (Lum, Kennedy y Sherley, 2008; Moyano y Trujillo, 2013; Sageman, 2014; Atran, Axelrod, Davis y Fischhoff, 2017). En general, puede considerarse un reto dotar a la investigación sobre radicalización y terrorismo de mayor rigor y sistematicidad. Avanzar en una aproximación basada en la evidencia permitirá desarrollar una gestión del riesgo soportada en la ciencia en detrimento de otras aproximaciones con más carga de incertidumbre y sesgos apoyadas en la deliberación o el principio de precaución (Klinke y Renn, 2002; Renn y Klinke, 2004). Todo ello optimizará el afrontamiento del problema desde una estrategia de gestión del riesgo que distinga, en mayor medida, el riesgo real de la construcción social asociada a dicho riesgo.

Todo lo que (no) sabemos sobre desradicalización

La desradicalización de terroristas constituye un componente fundamental en un abordaje integral antiterrorista, estimándose que en todo el mundo se están desarrollando en torno a cuarenta programas de este tipo (El-Said, 2015). Ejemplos en este sentido son las iniciativas que se han implementado en las prisiones de diferentes países (Arabia Saudí, Mauritania, Singapur, Indonesia y Yemen, por citar solo algunos ejemplos). Sin embargo, la realidad es que se sabe poco sobre los resultados de la ejecución de tales programas de desradicalización. Además, la valoración sobre su efectividad se deriva casi exclusivamente de los juicios de expertos y de las tasas de reincidencia, que pueden estar potencialmente sesgadas (Horgan y Braddock, 2010; Feddes y Gallucci, 2015). Recientemente Webber et al. (2017) han publicado una de las escasas evaluaciones empíricas existentes sobre programas de este tipo: el programa de rehabilitación de Sri Lanka para ex miembros de los Tigres de Liberación de Tamil Eelam. Basándose en la teoría de la búsqueda de significado (Kruglanski et al., 2014), estos autores encontraron que las intervenciones orientadas a proporcionar a los destinatarios del programa un significado personal (sentido de la vida) redujeron significativamente el extremismo. También se observó que, al ser liberados, los beneficiarios mostraron niveles de extremismo más bajos que los iguales de su comunidad de referencia (Webber et al., 2017). Aunque a día de hoy el desconocimiento sobre la viabilidad de desradicalizar terroristas es considerable, si tenemos en cuenta los escasos resultados empíricos disponibles, sería recomendable que los programas que se implementen ofrezcan a los extremistas rutas alternativas para conseguir significado personal y que estas compitan con el atractivo potencial de la violencia. Esto implica proporcionar a las personas en rehabilitación intervenciones de carácter educativo, vocacional y psicosocial, algo que los va a dotar de recursos personales para abandonar definitivamente la violencia e integrarse en un entorno social con esquemas más adaptativos.

A modo de coda

La mayoría de los países de nuestro entorno han desarrollado estrategias nacionales que sirven de referencia para afrontar la radicalización violenta. También se han desarrollado programas específicos para identificar personas vulnerables con el fin de derivarlas a los dispositivos adecuados e intervenir con ellas, ya sea desde un punto de vista policial, penal o psicosocial. Así, por citar solo algunos ejemplos, en Reino Unido se introdujo el Channel Project, en Francia el programa Stop Djihadisme o en España el programa Stop Radicalismos. En este marco, la desactivación y neutralización de los violentos por parte de las fuerzas y cuerpos de seguridad, así como la potencial rehabilitación, desradicalización o desvinculación de terroristas desde diferentes dispositivos de intervención, siempre van a ser imprescindibles en cualquier estrategia global. Sin embargo, debería caerse en la cuenta de que tales escenarios son eminentemente reactivos. Nuestras sociedades, caracterizadas por la complejidad y la incertidumbre, requieren estrategias de gestión del riesgo centradas en la prevención. Esto implica anticiparse, diagnosticar, prepararse y responder a la radicalización violenta y el terrorismo lo antes posible. La formación de los jóvenes, la colaboración ciudadana, el apoyo a las víctimas, el fomento de la cohesión social, la adaptación del marco jurídico a las nuevas amenazas, la presión policial y de los servicios de inteligencia y el fortalecimiento de la cooperación y las relaciones internacionales son solo algunos de los ejes en los que es necesario seguir profundizando. Solo mediante aproximaciones integrales que prioricen la prevención estaremos en el anhelado camino de construir sociedades más solidarias, justas, seguras y resistentes a la adversidad.

Capítulo 5

La construcción de un fanático

Edorta Elizagarate Zabala

Jóvenes que se convierten en terroristas

¿Qué nos impulsa al lado oscuro? ¿Por qué tantos jóvenes de "discreta vida" se transforman en terroristas dispuestos a inmolarse? Se dice que no hay nada más fácil que condenar al malhechor, pero nada más difícil que comprenderlo. En un solo mes, julio de 2016, Sahotsi Uematsu, 26 años, entraba en una residencia de discapacitados en Japón y mataba a diecinueve personas; Mohamed Deleel, refugiado sirio, hirió a doce y murió al hacer estallar el explosivo con el que pretendía provocar una matanza en un festival de música en Alemania; Alí David Somboli, 18 años, mató a nueve personas en Munich antes de suicidarse... Ese mismo mes y coincidiendo con la fiesta nacional francesa, Mohamed Lahouiaej segó la vida de ochenta y cuatro personas en Niza al arremeter con un camión contra la multitud.

¿Qué diferencias hay entre ellos? El rasgo a primera vista que los une es que son personas que toman los elementos más mortíferos que tienen a mano y se dirigen de forma súbita contra víctimas elegidas al azar. La pregunta siempre se formula igual cuando sucede lo ocurrido en el verano de 2017: ¿qué es lo que hace que jóvenes occidentales de práctica religiosa musulmana realicen los asesinatos de Barcelona y Cambrils? ¿Qué explica que estos jóvenes hayan llegado a sacrificar sus vidas por ideologías que meses antes les eran indiferentes?

¿Enfermedad psiquiátrica, fenómeno económico-social?

En un artículo publicado por la revista Psychiatric Times y titulado "¿Son los terroristas por definición psicóticos?" (2015), su autor, Ronald Pies, profesor de psiquiatría en la Universidad de Siracusa (Nueva York), reflexionaba sobre las razones por las que jóvenes occidentales se incorporan a Estado Islámico (EI). Descartaba el factor religioso, debido a que la inmensa mayoría de los cinco millones de musulmanes estadounidenses no siguen semejante trayectoria, lo que no quita para que seamos conscientes de que hay un conflicto que tiene lugar en el seno del islam entre una ideología (el islamismo radical) y la modernidad. Conflicto que coloca a este tipo de islamismo en una situación de contienda declarada unilateralmente contra los musulmanes liberales y contra Occidente. Guerra entre quienes quieren islamizar la modernidad y los que intentan modernizar el islam.

Pero para estos sujetos puede que la base de su problema atienda a un elemento psicológico, entendido aquí más como verdaderos páramos existenciales que como elementos constitutivos de enfermedad. El EI sí que procura un fast food existencial para los sujetos peor alimentados socialmente y con más desorientación vital.

Es decir, no parece que en este caso podamos pensar o atribuir a la pobreza o a la falta de educación los asesinatos por parte de los terroristas yihadistas. Continuamente se habla de combatir las "causas socioeconómicas de fondo" del terrorismo. Sin embargo, la relación entre pobreza y poca educación con terrorismo no ofrece resultados concluyentes. Sin duda, la pobreza y la incultura no ayudan a la moderación, pero no son causa ni necesaria ni suficiente de la radicalización extremista. Pero tampoco se confirma esa relación referida a sociedades sucias con elites cleptócratas que han funcionado en países como Afganistán, Nigeria, etc. Ni se puede hacer una afirmación general sobre los movimientos de las

banlieues de Paris que comenzaron en 2005, alimentado por el sentimiento de ser ciudadanos de segunda categoría. En nuestro último caso concreto, el de los jóvenes de Ripoll, no parece que hayan tenido que cargar con un amplio catálogo de humillaciones.

Abordemos si la base de su problema atiende a un elemento psicológico. En el caso de Barcelona hay un componente de fragilidad mental que explica que estos jóvenes hayan llegado a sacrificar sus vidas por ideologías que meses antes les eran indiferentes y hasta ajenas. Abordaré, pues, este caso de Barcelona e intentaré profundizar o dar elementos acerca de la fragilidad mental que he señalado.

En primer lugar, estos jóvenes parten de certezas, a las que se apegan para salvarse de su angustiosa existencia y de su nadería como sujetos. Sujetos angustiados en su existencia, donde la violencia les libera. Por decirlo de un modo sucinto, hace falta cumplir una misión y estar convencido de que toda esta destrucción va a tener sentido.

El pensamiento dogmático. Simplificación excesiva y dicotomización

Analicemos en primer lugar el pensamiento dogmático, con sus componentes de simplificación excesiva y dicotomización. Ya que hemos hablado de certezas, acudamos a Kant cuando afirmaba: “La inteligencia de un individuo se mide por la cantidad de incertidumbres que es capaz de soportar”. Inteligencia en lo que se refiere a algo más que capacidad de abstracción o lógica: en concreto, referida a ese componente de comprensión de uno mismo y de los demás. El lema volteriano sobre los fanáticos, “piensa como yo o muere”, es de triste actualidad. La lucha de estos contra los que pensamos que, efectivamente, las creencias trascendentes son un derecho, pero no una obligación para nadie, constituye la base del fanatismo.

Nuestra construcción como sujetos es un fenómeno complejo. Construir identidad es apertura, es variación permanente, es anclaje en el presente, pero también imaginación. Y no es fácil. Hay fases de nuestra vida donde existen cuestionamientos, momentos complejos en la biografía de cada cual. Son momentos incómodos a la búsqueda de coherencia y sentido. La identidad es lo que cierra sentido y nos da continuidad en nuestro yo. Un encuentro religioso en esos momentos puede darse bajo la forma de secta (en este caso, la comunidad en torno al imán y su interpretación rigorista del Corán) que ofrece una ideología simplificada y una lectura del mundo absoluta, que restablece fuerza y estima para su páramo de existencia y su sinsentido vital. De repente, la complejidad queda fuera, y mi pensamiento no accede a matices. Mundo dicotómico de valores absolutos del bien y del mal. Están los buenos y están los malos, y el relato les permite morir sin problemas, con garantía de vida eterna.

Los discursos de sus líderes dan la impresión bien consistente de que problemas complejos tienen soluciones que son

sorprendentemente simples y claras. ¿Cómo no me he podido dar cuenta antes? La visión fundamentalista del mundo se basa en un pequeño número de clichés bien reconocibles y que no se alejan de lo que entendemos por prejuicios. Tras esa simplificación extrema aparece la dicotomización. Todo tiene su opuesto. Quien no está conmigo está contra mí. Defender compromisos, transigir, no sostener ni izquierda ni derecha, elogiar esfuerzos o encontrar un común denominador están más allá de la competencia del pensamiento fundamentalista. Tertium non datur.

La secta. El grupo paranoide

Está claro que no me refiero aquí a secta como herejía o religión minoritaria, sino a su sentido de sectario, secuaz, fanático o intransigente de una idea o de una creencia. Las características nucleares de las sectas las ha analizado con precisión Pedro Cubero Bros (2005) en su libro El Grupo Paranoide:

En primer lugar, son sistemas totalitarios, que de un concepto que provenía del campo de la política —poder omnímodo— se pasa al de las organizaciones sectarias, soportadas en el control absoluto del individuo, una jerarquización extrema con fuerte represión de la disidencia o del simple disenso, y un componente milenarista que aspira a la renovación de los individuos.

En segundo lugar, la secta provoca engaño, y la manipulación, que es una maniobra destinada a engañar, se caracteriza por dirigir a su antojo a una persona o a un grupo, hacer lo que uno desea. Así, existirían mentiras para captar, ocultando lo que no debe mostrarse en el proselitismo inicial, presentando una realidad falsa, el bombardeo del amor y la utilización de señuelos, colegios, clubes, mezquitas, etc. Hay otras mentiras para explotar: las conductas inmorales del dirigente no se pueden comprender intelectualmente, o las humillaciones del líder son “pruebas”, o el dinero que das es una muestra de tu desapego por lo material. Finalmente están las mentiras para retener, con amenazas de apostasía y de sufrimiento vital.

Por último están las técnicas de control mental o reforma del pensamiento, comúnmente llamadas “lavado de cerebro”. Es la llamada también “conversión sectaria”, que se definiría por “el sometimiento a un programa deliberado de persuasión explotadora y de control del comportamiento”.

Las características a su vez de este lavado de cerebro o conversión sectaria serían: el control del comportamiento (el grupo regula

horarios y actividades, hay premios y castigos), el control del pensamiento (hay una verdad absoluta y un lenguaje propio y, si aparecen ideas inadecuadas, surgen técnicas de detención del pensamiento), el control emocional (se explota el sentimiento de culpa) y el control de la información (el adepto es aislado de su entorno y el grupo se transforma en único proveedor de información).

El caso paradigmático de reforma del pensamiento, de identificación con el agresor, fue el de Patricia Hearst, que dio la vuelta al mundo en aquel año de ١٩٧٤. El psiquiatra Robert Jay Lifton (١٩٦٩) fue el primero en el desarrollo del tratamiento de sectarios. Él examinó a Patricia Hearst. Desarrolló sus estudios a partir de sectas políticas maoístas, pero después se adentró en el tema del totalitarismo religioso que recurría a procedimientos semejantes a los utilizados por la reforma del pensamiento chino. Lifton había identificado los elementos básicos en el proceso de control mental que utilizaban los grupos chinos maoístas y que han servido para la base de la "desprogramación" de los adeptos fanáticos sectarios:

Control de la comunicación

Manipulación mística

Exigencia de pureza

Culto a la confesión

Sacralización

Simplificación del lenguaje

Prioridad de la doctrina sobre la persona

Concesión de la existencia

El fanatismo y la presión de grupo

En fases de desarrollo con identidad difusa, la fuerza de la identidad nos es transferida desde el grupo, desde nuestros pares. Si nos adscribimos a grupos con intolerancia a la diferencia individual o con ideologías inquebrantables, se compromete nuestro paso a otras etapas vitales. La presión de grupo, estudiada por autores como Asch (1955) en estudios ya clásicos ilustra las claves de reacción. En primer lugar, la conformidad: mantengo mi conducta en aras a seguir el estándar del grupo. Le sigue la sumisión: cuando accedo a una solicitud hecha por otro, soy aquiescente. Y termina la clave más importante, la obediencia: sigo sin dudar ni contradecir una orden directa, habitualmente proveniente de alguien percibido como autoridad legítima. En esos casos funciona el comportamiento fanático que permite que personas con grandes fallas personales, déficits vivenciales y faltos de perspectiva futura obtengan la aprobación de sus pares. El autor principal en el campo de la teoría del desarrollo y del ciclo vital, Erick Erikson, lo describe perfectamente al señalar que el prejuicio que alimenta el dogma es la expresión del individuo que teme profundamente quedarse solo (Erikson, 1959).

Estilos cognitivos del pensamiento fanático: cómo proteger el prejuicio

La rapidez con que una persona aprende de forma exitosa las categorías o procesos sociales básicos, los criterios de clasificación de los individuos y sus existencias depende en gran medida de sus habilidades cognitivas. El estilo cognitivo que una persona muestra hacia los estímulos sociales determina su propensión al pensamiento dogmático. Así, el terreno abonado del dogmatismo lo constituyen personas con estilos de pensamiento tendentes a reducir informaciones complejas en pocos elementos, incapaces de integrar aspectos contradictorios de uno mismo, de otras personas o de situaciones. Según respaldan amplias investigaciones, adoptan posturas dogmáticas quienes muestran menores habilidades cognitivas en test de inteligencia a la hora de discriminar sutiles, pero cruciales, diferencias en estímulos. En definitiva, los que expresan mayor rigidez a la hora de resolver problemas o muestran una estructura cognitiva marcada por un defecto de flexibilidad.

Bernard Kutner, antiguo presidente de la Asociación Americana de Psicología, llevó a cabo estudios en adolescentes pertenecientes a clases medias de Boston en los años 70. Aquí se refiere a prejuicios étnicos. En orden a identificar sus habilidades cognitivas, el autor comprobó la habilidad de los niños para formar un concepto y poder inferir inductiva y deductivamente. El autor discriminó diferentes habilidades cognitivas en función de prejuicio alto o bajo y replicó lo dicho hasta entonces sobre estas funciones mentales (Kutner, 1958). Quizás cabría destacar, porque no se ha dicho hasta ahora, que los adolescentes con prejuicio (racial) bajo demostraron mayor habilidad en el pensamiento abstracto.

Otro autor, Howard Ehrlich, señaló a partir de estudios que relacionaban grado de inteligencia y expresión de prejuicio tres vías básicas de relación: la primera, que una mayor inteligencia hace a las personas más resistentes a la adquisición de categorías sociales

que las hacen más inadaptadas. La segunda, que cuanto más inteligente se es, se retienen menos generalidades ilusas, que suelen ser la raíz que permite estereotipar negativamente al prójimo. Y, la tercera y más importante, que comprender semejanzas exige más cabeza que comprender diferencias. Los jóvenes que inicialmente aprenden a categorizar a las personas por sus diferencias (la xenofobia que algunos llaman irónicamente “de nacimiento”), cuando se trata de cambiar, deben rechazar creencias viejas y aprender nuevas. Un trabajo costoso (Ehrlich, 1973).

James Glass definió al líder fanático como aquel que no está loco ni delira. El líder fanático usa su creencia falsa para crear una historia específica o para vincular su proyecto a un evento histórico. En ese sentido, mira al pasado para justificar una acción en el presente, le hace decir al pasado lo que él quiere en el presente. En segundo lugar, el líder fanático instrumentaliza el contacto con otros, ya que muestra talento para descifrar las posibilidades de realizar proselitismo captando la intencionalidad de otros. Por último, el líder fanático, por mor de su competencia social, puede imponer su causa y encaramarse a un liderazgo que atrae (Glass, 1985).

El fenómeno de la identidad: atribución y denigración

Si hablamos de fragilidad personal tenemos que plantear el tema de la identidad como constructo teórico y estructura personal. La identidad, que es un concepto que ha aparecido al abrigo de la modernidad occidental, se construye desde la subjetividad y la conciencia que forja sentido. La identidad es lo que cierra sentido y nos da una dimensión de continuidad en nuestro Yo. La idea de identidad recibe hoy en día una admiración amplia y generalizada, puede ser fuente de orgullo y de confianza, pero la identidad también puede matar y matar desenfrenadamente.

A la hora de comprender la identidad, la historia y el origen no son la única forma de vernos a nosotros mismos y a los grupos a los que pertenecemos. Las identidades son plurales y es por ello que la filiación singular constituye un reduccionismo, en el sentido de creer fehacientemente que cualquier persona pertenece, especialmente, para todos los supuestos prácticos, a una sola colectividad. Esta singularidad es un arma del sectarismo.

Y así, ¡qué bien se elige una víctima!, ¡qué tranquilamente se puede apuntar a quien ya se le ha atribuido que no tiene otro vínculo que pudiera moderar su lealtad con el grupo seleccionado! ¡Es infiel! ¡Y punto!

En las sociedades abiertas siempre estamos haciendo elecciones implícitas y priorizamos nuestras diferentes filiaciones y asociaciones. En estas mismas sociedades abiertas la producción de sentido responde a múltiples posibilidades de elección del individuo mismo, que tiene ante sí un elenco amplio de productos, de ideas, de personas o de principios morales. Diríamos que en una sociedad abierta el modelo de desarrollo individual es en principio un sujeto y sus elecciones. En ese tipo de sociedad, la libertad para determinar nuestras lealtades entre los diferentes grupos es importante. Y, por propia definición, no existen marcos colectivos que den respuestas comunes sobre la identidad.

La persona adopta sus identidades, las cambia, las manipula, las elige y las abandona. Tenemos pertenencias diversas. Su ser propio, como gusta insistir Ruiz Soroa, está en la movilidad, en no tener en definitiva ninguna identidad invariable (Ruiz Soroa, 2008 y 2009). Si en cambio nuestro juego de identidades es pobre, somos pasto o carne de cañón de rigideces totalitarias, de fundamentos esencialistas que estrechan nuestro porvenir hacia la violencia, el odio y el rencor como motores de existencia.

Uno de los autores que más ha reflexionado sobre el tema de la identidad y la violencia es Amartya Sen, premio nobel de Economía 1998 y autor de un libro importante, Identidad y violencia. La ilusión del destino. En el mismo habla de las creencias que configuran identidades, cerradas, inasequibles a la persuasión y dotadas de deberes absolutos. Así, las creencias fundamentalistas y reductoras procuran tranquilidad a individuos desorientados y construyen identidades colectivas totalitarias y belicistas. Según este autor, una de las razones por las que el mundo se ha vuelto peligrosamente inflamable es la suposición de que las personas pueden ser clasificadas según la religión o la cultura. Se trata de un proceso de miniaturización de los individuos y colectivos que son reducidos a dimensiones únicas, pretendiendo que solo desde esa forma unidimensional ejerzan su voluntad y su acción. En otras palabras, estos sujetos tendrían la "ilusión de un destino", la más peligrosa de todas porque es la más consoladora para las almas errantes en la época de la gran globalización. Amartya Sen habla de almas de individuos que son llevados a odiar, matar y morir. Para este autor las responsabilidades de elegir y de razonar son esenciales para llevar una vida humana. Por el contrario, se fomenta la violencia cuando se cultiva el sentimiento de que tenemos una identidad supuestamente única, inevitable y, con frecuencia, beligerante. La imposición de una identidad única, prosigue este autor, es a menudo un componente básico del enfrentamiento sectario, un elemento determinante del "arte de crear odio".

El otro reverso de las filiaciones singulares es la atribución, que suele venir acompañada de denigración, y que se utiliza para incitar a la violencia contra la persona. Tiene implícitas dos distorsiones: la descripción errónea y la obstinación de que dichas características

erróneas sean los únicos rasgos relevantes de esas personas. Como diría Sartre: “El judío es un hombre a quien los otros hombres ven como un judío. Es el antisemita el que hace al judío”.

Comunitarismo y multiculturalismo

Desde el tiempo de la reacción romántica, los comunitaristas consideran que la identidad de la comunidad es incomparable y esencial, proveniente como es de la naturaleza. Para ellos el concepto clave es el de autorrealización, por encima de elección. Es decir, no hace falta que la voluntad humana participe: basta con el reconocimiento, término este muy utilizado en nuestros días. El sujeto debe "descubrir" sus identidades, como si de un fenómeno natural se tratara. Por ello la comunidad es una prolongación del yo. Por ello la vida es destino y la identidad una cuestión de "descubrimiento".

De ese pensamiento se infiere un tipo de relativismo moral que hace que pueda existir una explicación de los juicios morales de una persona en función de los valores y normas de la comunidad a la que pertenece. Y estos juicios solo pueden ser evaluados éticamente dentro de esos valores y normas. ¿Cuál es la consecuencia? Pues que así se pueden defender costumbres y tradiciones sobre asuntos como la posición desigual de las mujeres o los usos de castigos como la ablación o la lapidación. "Si no eres de aquí no puedes entenderlo" (y, por consiguiente, tampoco enjuiciar su despropósito).

Pero si el comunitarismo tiene dificultades para asumir esa libertad de elección no le va a la zaga el multiculturalismo. Este parte de un error de principio: los individuos deben ser categorizados en términos de las tradiciones heredadas de la comunidad en que nacieron y esa identidad no elegida tiene prioridad sobre otras filiaciones. Sin embargo, la identidad como concepto no se construye solo por el lugar social que cada uno ocupa. En ese sentido, el individuo puede trabajar con elementos heredados, pero reformándolos sin cesar. Así, una persona puede decidir que su identidad étnica o cultural es menos importante para ella que sus convicciones políticas, sus compromisos profesionales o sus gustos

literarios, por poner un ejemplo. A cambio, al multiculturalismo le gusta utilizar conceptos como diálogo entre grupos religiosos o diálogo de civilizaciones, pero con ello mantiene la unificación y la categorización, y degrada lo que es común a nuestra humanidad: las muchas y diferentes maneras en que las personas se relacionan entre sí.

Dejando a un lado ya el tema del multiculturalismo, pero sin que sea ajeno a él, la mudanza en instinto asesino se prepara a partir de la determinación de ignorar la importancia de todas las otras filiaciones y asociaciones; la redefinición de la "identidad única" en términos decididamente beligerantes; y el hecho de que, si una persona solo puede tener una identidad, la elección se tornará en una cuestión de "todo o nada".

Conclusiones

Valores como autonomía, libertad personal o mirada crítica, herencias todas ellas de la modernidad, serán los mejores baluartes contra la pujanza reduccionista de la identidad. Esa distancia crítica y los procesos múltiples de identificación nos aseguran la continuidad de nuestro yo, nos confieren autoestima, nos sustraen a la tentación de crear capullos protectores que nos separen de los otros y del mundo. Es preciso no descuidar la pluralidad de nuestras filiaciones y la necesidad humana de elección y razonamiento. Como vimos, el fanatismo progresa sobre esa miniaturización de la condición humana. Citando a Kaufmann en su espléndido libro Identidades, una bomba de relojería: “Más que nunca, necesitamos en toda la sociedad sujetos autónomos, libres e ilustrados, ya que solo la razón crítica puede combatir el desorden de unas pasiones asesinas” (Kaufmann, 2015). En definitiva, no es que seamos iguales, es que somos diversamente diferentes.

Capítulo 6

De ‘despistado’ a terrorista: Descifrar la mecánica yihadista

Moussa Bourekba

Cuando se trata de terrorismo, viene siendo habitual poner el énfasis en la locura humana, la debilidad psíquica, los problemas mentales o incluso la dependencia a las drogas para explicar comportamientos violentos. En el caso del terrorismo yihadista, otra fuente de explicación se centra en el paraguas ideológico bajo el que los terroristas pretenden actuar; en este caso la ideología salafista yihadista. Sin embargo, una ideología no mata por sí sola: para llegar a matar, esta ideología ha de coincidir con las condiciones de su materialización. En este sentido, después del 11-S, y sobre todo a partir de los atentados de Madrid (11 de marzo de 2004), tanto en el ámbito de la investigación como en el de la toma de decisiones políticas se operó un cambio de enfoque a la hora de abordar el terrorismo: para complementar las aproximaciones de seguridad frente al terrorismo, los debates y parte de los trabajos de investigación sobre este asunto se dirigieron más bien hacia las condiciones que intervenían en la decisión de un individuo a la hora de decidir unirse a una organización terrorista. A partir de ahí se popularizaron los conceptos de “radicalización” o de “extremismo violento”, ambos referidos a lo que el sociólogo Farhad Khosrokhavar define como “articulación entre una visión ideológica radical y la voluntad implacable de plasmarla” (Khosrokhavar, 2014: 21).

La visión, las ideas y las emociones que suscita una ideología son el combustible, pero poner en marcha la dinámica violenta requiere encuentros con personas clave, lugares de socialización con la violencia, experiencias de vida decisivas (injusticia, trauma) o el apoyo de redes virtuales o reales (Crettiez et al., 2017: 10). Estos elementos forman una ínfima parte del amplio abanico de posibilidades y factores que explican el fenómeno de la

radicalización. Dicho de otra manera, la radicalización es ante todo un proceso en el que intervienen, por separado o de manera acumulativa, tres elementos: una trayectoria individual posiblemente marcada por el perfil sociológico, un planteamiento teológico y un momento político. Por consiguiente, el estudio de los procesos de radicalización es imprescindible a la hora de entender y analizar fenómenos terroristas de esta índole.

En este capítulo exploraremos una forma de radicalismo contemporáneo cuyo impacto es global: se trata del yihadismo, una doctrina político-religiosa que preconiza la lucha armada para "liberar" los países musulmanes de "la ocupación extranjera" y derrocar a los regímenes considerados impíos (países mayoritariamente musulmanes y países occidentales) (Benraad, 2018). Para ello proponemos, por una parte, contextualizar el fenómeno en clave regional y europea para entender mejor, más allá de la ideología, su poder de atracción. Por otra parte, analizaremos las principales teorías de la radicalización con el fin de ver en qué medida se pueden aplicar al fenómeno yihadista.

Contexto del fenómeno yihadista contemporáneo

Génesis del yihadismo contemporáneo: el cruce entre ortodoxia religiosa y geopolítica

El yihadismo, como ideología global, hunde sus raíces históricas en el desmantelamiento del imperio otomano, seguido de la abolición del califato por Mustafa Kemal Atatürk. Desde finales de los años veinte del siglo pasado hasta el día de hoy, varios intelectuales y activistas, reclamándose de distintas corrientes políticoreligiosas islámicas, compiten con un objetivo final: la reunificación de la ummah (comunidad musulmana) bajo el califato restaurado (Burgat, 2006). En primer lugar, la cofradía de los Hermanos Musulmanes, fundada en 1928 por Hassan Al-Banna, insistía primero en la necesidad de islamizar la sociedad desde abajo para in fine tomar el poder y crear estados islámicos. Tras el fracaso a la hora de implementar este proyecto en Egipto, esta corriente cambió de posicionamiento ideológico: Sayyed el Qutb, miembro de la cofradía egipcia, pasó a ser uno de los principales teóricos del islamismo político. En los años cincuenta y sesenta dio un paso más al considerar que el mundo en el que vivía había caído en la ignorancia (al-jahiliyya) y se hacía necesario, por tanto, llamar a los fieles a la yihad integral. Se trataba de restablecer la soberanía divina mediante la instauración de un Estado basado en las leyes islámicas. El giro, que se considera el advenimiento del yihadismo contemporáneo, coincidió con la invasión soviética de Afganistán en 1979. A partir de ese momento, y hasta hoy, el yihadismo como doctrina procedente de la corriente salafista yihadista se dotó de un marco teológico.

Esta corriente violenta tiene dos componentes principales: uno religioso, caracterizado por la ortodoxia, y otro que combina geopolítica y escatología. A nivel espiritual se trata de reinstaurar un islam puro mediante una lectura de las fuentes sagradas y una

práctica rigorista. Cualquier aproximación o práctica heterodoxa se considera como una forma de herejía que hay que erradicar (mediante la excomunión, al takfir). A nivel geopolítico promueve la yihad global como respuesta a la supuesta guerra entre Occidente (y sus aliados en países musulmanes) y los musulmanes de manera general. Esta doctrina postula que los musulmanes forman un colectivo constantemente agredido desde fuera (Occidente) y desde dentro (países aliados de Occidente), y que los miembros de la ummah tienen el deber de defender a sus correligionarios mediante la yihad[6].

A día de hoy, múltiples organizaciones terroristas se reivindican de esta corriente. Al Qaeda y Estado Islámico son las más visibles por su carácter transnacional y por su extensa lista de actos terroristas. En el caso de la organización Estado Islámico, a principios de 2016 más de 40.000 yihadistas procedentes de 120 países se habían unido a sus filas. De ellos, más de la mitad proceden de Oriente Medio y de África del Norte, mientras que más de 5.000 europeos se han juntado al grupo en Siria e Irak. Este fenómeno alcanzó su auge con la Guerra Civil en Siria y sobre todo con la proclamación del califato en junio de 2014, tras la toma de la ciudad iraquí de Mosul por Abu Bakr Al-Baghdadi, el autoproclamado califa. Este hecho culminó con una serie de atentados perpetrados no solo en la región, sino también en varias partes del mundo que abarcaba África, Asia, Europa y América del Norte. En este sentido, ¿cómo se puede explicar que organizaciones terroristas como Al Qaeda o Estado Islámico lleguen a atraer a miles de personas de todo el mundo?

Lecturas europeas de los procesos de radicalización

En el presente apartado prestaremos atención a Europa ya que el viejo continente es, sin duda ninguna, el lugar donde las discusiones sobre los procesos de radicalización han sido, y siguen siendo, más intensas. Aunque la definición del proceso de radicalización anteriormente mencionada es por lo común aceptada, no existe ningún consenso a día de hoy en cuanto a los factores prominentes

de dicho proceso (Coolsaet, 2017). A este respecto, abordaremos aquí los principales marcos de análisis que intentan explicar, a escala europea, las razones por las cuales miles de europeos se unieron a organizaciones violentas como Estado Islámico.

Entre las múltiples lecturas de los procesos de radicalización yihadista, dos antagónicas generaron y siguen generando debate acerca de los factores y mecanismos de radicalización. Por una parte, el islamólogo Gilles Kepel parte del islam para explicar dichos procesos. En su obra El terror entre nosotros. Una historia de la yihad en Francia (2016) vincula la presencia del radicalismo islámico en Europa al debate más general sobre el islam. Subraya que los recientes atentados en territorio europeo constituyen el signo anunciador de la creciente radicalización religiosa de la población musulmana (en Europa de manera general, pero más específicamente en Francia). Según su tesis, la corriente salafista lleva años ganando terreno en Francia y en Europa. Por tanto, considera que el factor religioso es central en los procesos de radicalización y establece un continuum entre conservadurismo musulmán (en este caso, el salafismo no violento) y yihadismo. En otras palabras, interpreta el yihadismo como consecuencia de una "radicalización del islam". Esta perspectiva le lleva a afirmar que es necesario abrir un debate sobre el islam para buscar soluciones al fenómeno de la radicalización.

A esta lectura se opone otra interpretación del fenómeno. El politólogo Olivier Roy rechaza la tesis de una "radicalización del islam". En su ensayo Jihad and Death: The Global appeal of Islamic State, propone una lectura que vaya más allá de la cuestión vinculada con el islam (Roy, 2017). Si bien reconoce una "radicalización del islam", la diferencia de otro fenómeno: la radicalización yihadista. Según su tesis, la radicalización yihadista no resulta de una radicalización religiosa. Numerosos trabajos de investigación evidencian, efectivamente, que la gran mayoría de los yihadistas europeos son de segunda generación y, sobre todo, que su perfil destaca una radicalización reciente. En otras palabras, gran parte de los yihadistas europeos se radicalizaron sin haber pasado por una trayectoria de compromiso religioso, lo cual explica su falta de conocimiento teológico. La radicalización yihadista, aunque use las referencias islámicas, no resulta de una radicalización religiosa:

el islam solo constituye el “vehículo” para acceder a la violencia. En este sentido, prefiere hablar más bien de “islamización de la radicalidad” que de “radicalización del islam”, es decir, de una “revuelta generacional” parecida a otros tipos de radicalismos (los movimientos de extrema izquierda occidentales en los años setenta, por ejemplo).

Una tercera tesis tiende a entrar en conflicto con ambas teorías. Promovida por varios especialistas del islam político (François Burgat, Hassan Hassan) o del yihadismo (Romain Caillet, Shiraz Maher, Nassim Wasr), esta lectura hace hincapié en la dimensión política del yihadismo (que explicitamos en el apartado anterior). Insiste tanto en las raíces históricas como en las motivaciones políticas a la luz de las antiguas relaciones de dominación norte-sur y vincula el desarrollo del yihadismo contemporáneo a la política exterior de varios países, principalmente occidentales. Considera la radicalización yihadista consecuencia de varias décadas de intervencionismo occidental (o de sus aliados en Oriente Medio), especialmente después del 11-S. Según esta perspectiva, la radicalización de varios actores resulta de dinámicas propias al mundo poscolonial y a la violencia que conllevan las políticas europeas y estadounidenses en Oriente Medio. En el caso del yihadismo contemporáneo de la organización Estado Islámico, esta lectura lo sitúa dentro de una historia muy reciente en la que se pueden advertir tres etapas: en primer lugar, el fracaso de las “primaveras árabes” de 2011, especialmente de los casos sirio, libio y yemení; en segundo lugar, una gestión desastrosa de los conflictos en Oriente Medio (especialmente la crisis siria) que provocó mucho resentimiento, sobre todo ante la falta de intervención militar en ese país; y, en tercer lugar, la normalización (en Marruecos y Túnez) o incluso la represión (en Egipto) de varios partidos islamistas que se proponían como alternativa a los regímenes autoritarios antes de 2011, prueba evidente, a los ojos de los salafistas, de que el proyecto islamista no se puede materializar mediante las urnas (Bourekba, 2015).

Otras aproximaciones escogen distintas perspectivas del fenómeno. Por ejemplo, Diego Gambetta (2005) subraya la racionalidad de los individuos radicalizados a la hora de alcanzar objetivos políticos y sociales, y Marc Sageman (2008) se centra en el papel jugado por

las redes, tanto físicas como virtuales, para explicar el incremento de grupos terroristas descentralizados y no jerárquicos.

¿De qué manera aquellas lecturas influencian las aproximaciones a los procesos de radicalización? Cada una de ellas atribuye una importancia distinta a factores que pueden afectar directamente al proceso de radicalización. En este sentido, la primera aproximación ("radicalización del islam") pone la cuestión religiosa en el centro de la problemática yihadista. Si bien es cierto que todos los yihadistas se reclaman del salafismo violento, y que esta corriente tiene sus ideólogos influyentes, tal lectura no coincide con un dato clave y común a la mayoría de individuos que se juntaron al EI en el periodo 2011-2015: tenían escasos conocimientos teológicos. Este dato coincide con la segunda lectura ("islamización de la radicalización") ya que aquella considera que el papel del islam es secundario. Sin embargo, esta misma lectura tiende a infravalorar la implicación ideológica de ciertos individuos y grupos, ya que insiste en la dimensión nihilista que conlleva el yihadismo. Por último, aunque la tercera lectura ("el yihadismo como lucha político-militar") tiene la ventaja de enmarcar este fenómeno en un contexto más global y fundamentalmente político, parece aplicarse más a movimientos como Al Qaeda (Burgat, 2006) que al hecho de que la mayor parte de yihadistas que se unieron al EI lo hicieron por motivos personales (un 90%, según el ex juez del Polo Antiterrorista del Tribunal de Gran Instancia en Paris, Trévidic,"La religion n'est pas le moteur du djihad", Le Télégramme, 27 de junio de 2015). Además, se centra más en el "por qué" que en el "cómo" de la radicalización.

Más allá del enfrentamiento entre perspectivas y disciplinas, la pluralidad de aproximaciones sobre este fenómeno nos invita a reflexionar sobre la principal característica de los procesos de radicalización yihadista: su multidimensionalidad. Las teorías que acabamos de explorar solo aportan explicaciones parciales al fenómeno; explicaciones más relevantes en ciertos casos y contextos que en otros. En vez de abordarla bajo una perspectiva "causal", la radicalización requiere de una aproximación "procesual": se trata de un proceso en el que intervienen factores de índole personal y psicológica, socioeconómica, religiosa y política. En este contexto, el análisis de este fenómeno requiere de una aproximación holística

y multidisciplinar.

La radicalización yihadista como proceso: una aproximación holística

La radicalización como proyecto migratorio

La radicalización es un proceso arraigado en las trayectorias individuales y en entornos específicos propicios para su desarrollo, lo que hace irrelevantes los patrones uniformes basados en una sola explicación. Desde esta perspectiva, como indica Nafees Hamid, "la radicalización es un fenómeno en el que el conjunto es más que la suma de sus partes: es como un ecosistema, quitarle un factor no provoca el colapso del sistema, sino que lo hace evolucionar positiva o negativamente" (Nafees, "What Makes a Terrorist?", The New York Review of Books, 23 de agosto de 2017).

En este sentido, para poder estudiar este fenómeno de manera holística se puede considerar que el fenómeno de la radicalización constituye, de alguna manera, "un viaje", un proyecto migratorio. Esta migración puede ser física (traslado a Siria e Irak, a Libia y a otros escenarios de guerra) o virtual (juntarse a la comunidad virtual de los defensores de tal o cual grupo salafista yihadista). Bajo esta perspectiva, el proceso de radicalización resulta de una combinación de factores push (condiciones que propician) y pull (motivaciones individuales). Muchos trabajos de investigación y estudios de caso han puesto de manifiesto la diversidad de esos factores. Los factores push, los más frecuentes en el caso de individuos radicalizados en Europa, son: un sentimiento de exclusión o de falta de pertenencia, una experiencia traumática (desde una experiencia de discriminación hasta el visionado de videos de civiles masacrados), la percepción de un "no-futuro", la falta de vínculos de amistad, un vacío de autoridad por parte de los padres, un sentido general de injusticia que puede nutrirse tanto del contexto local (leyes estigmatizando a la comunidad musulmana) como del contexto internacional (conflicto israelí-palestino, guerra

en Siria) o incluso el sentimiento de no poder practicar plenamente su religión.

En cuanto a los factores pull, tienen más bien que ver con la propaganda propia de grupos terroristas, ya que aquellos tienden precisamente a orientarla a modo de respuesta y solución a los problemas con los que los individuos vulnerables se encuentran. El objetivo final sigue siendo proponerse como una alternativa. En este sentido, Estado Islámico es la organización yihadista que más invirtió en el ámbito de la comunicación con fines de captación y reclutamiento (McCants, 2015), considerándolo un elemento central que le permitió ejercer un terrible poder de atracción. Para ello, ha sido capaz de aprovechar un elemento que le diferenciaba de buena parte de los grupos yihadistas hasta el inicio de la guerra en Siria: la posesión y el control sobre un territorio, es decir, la existencia física del autoproclamado califato.

Aquella propaganda insiste en un gran abanico de características y perspectivas atractivas para un público amplio. Esto incluye la lucha contra la injusticia —en consonancia con la ideología salafista yihadista que subraya el deber de defensa colectiva—, la posibilidad de practicar un islam auténtico y de participar en la extensión del califato, la posibilidad de conseguir un trabajo (soldado, enfermero, ingeniero…) o un estatus (el yihadista como héroe), etcétera. En otras palabras, EI y otros grupos proponen un futuro alternativo en el que cualquier miembro es partícipe de un proyecto (califato) y de una causa (guerra para salvaguardar el islam) nobles. El poder de atracción estriba en la utopía transnacional revolucionaria, pensada como un movimiento contracultural (Atran y Riché, 2016). La ventaja de esta aproximación radica en su flexibilidad a la hora de estudiar casos concretos o incluso tendencias prominentes.

De la “radicalización” al extremismo violento: ¿hacia un nuevo paradigma?

La aproximación que proponemos presenta efectivamente varias ventajas a la hora de abordar el fenómeno de la radicalización. En

primer lugar, en vez de dar lugar a un enfrentamiento entre perspectivas y disciplinas, este enfoque es pluridisciplinar en la medida en que trata de entender el proceso mediante las cuatro dimensiones que mencionamos anteriormente (personal, socioeconómica, política y religiosa). Permite distinguir, por ejemplo, las razones que pueden llevar a un español converso de clase media a juntarse a un grupo extremista (búsqueda de un proyecto, vacío de autoridad) de las que llevaron a un joven francés procedente de un barrio marginado (sentimiento de exclusión y de injusticia). A diferencia del enfoque exclusivamente religioso o cultural, esta lectura nos lleva a reflexionar en términos de procesos, dinámicas y características propias aplicadas a otros tipos de radicalización no religiosa (grupos de extrema izquierda, actores políticos) y a considerar así la radicalización yihadista como otro tipo de extremismo violento, otra clase de violencia política. En este contexto, trabajos de investigación y experiencias anteriores con grupos extremistas o sectas ayudan a abordar esta forma de radicalismo ya que presentan patrones semejantes: por ejemplo, los métodos de captación y reclutamiento, la inclusión dentro de un grupo cerrado, la identificación de un enemigo o incluso la promoción de una causa justificando el uso de la violencia para defenderla.

De hecho, aparte de algunos trabajos de investigación centrados en la dimensión psicológica de la radicalización (Webber et al., 2017), las lecturas predominantes del fenómeno de radicalización tienden a subestimar la "capacidad de decisión y acción" (human agency) de las organizaciones terroristas, pese a los esfuerzos que aquellas dedican a la propaganda y al reclutamiento. Bajo esta perspectiva, en vez de interpretar el incremento de la proporción de mujeres viajando a Siria e Irak (de una sobre siete individuos en 2014 a una sobre tres en 2016) como la señal de una creciente radicalización de las mujeres musulmanas en Europa, se trata más bien de examinar la manera en que EI ha orientado gradualmente su propaganda hacia las mujeres con el fin de crear nuevas generaciones de yihadistas y de usarlas para ataques terroristas. De manera más general, la lucha contra la radicalización yihadista hace necesario el estudio de las estrategias de captación y de reclutamiento desplegadas por aquellos grupos, ya que, después de haber detectado las vulnerabilidades de los individuos, los reclutadores se

dedican a convertir una frustración en una forma de rabia, justificando así el recurso a la violencia.

Asimismo, este enfoque lleva a una creciente combinación entre las dimensiones objetivas y subjetivas de la radicalización. Si bien es cierto que hacer hincapié en la marginación en tal barrio o en tal país es útil para poder entender por qué razones solo una minoría de individuos que comparten las mismas condiciones socioeconómicas acaba radicalizándose, es necesario el análisis a escala micro (la conexión con redes terroristas, las dinámicas en el entorno familiar, etc.). Tal reflexión nos invita a destacar que la radicalización es, ante todo, un proceso de socialización que implica a amigos, hermanos y otro tipo de círculos. Los recientes informes de seguridad sobre los yihadistas, así como la geografía humana de los recientes atentados, ponen en evidencia una distribución desigual de la radicalización a escala europea, nacional e incluso local. Esto significa que el caldo de cultivo de la radicalización yihadista responde necesariamente a lógicas individuales y de redes. De hecho, en el caso español, según un informe publicado en 2016,más del 87% de los detenidos o muertos en España por actividades relacionadas con el terrorismo (en el periodo 2013-2017) se implicaron gracias a células, grupos o redes (Reinares y García-Calvo, 2017). Por tanto, se trata de individuos que empujaron a otros a ser partícipes de un grupo o de la causa yihadista. En el caso belga se ha observado que, por sí solas, dos personas han reclutado hasta a un tercio de los yihadistas de ese país (Van Ostaeyen, 2016). Esto ilustra acerca de la importancia de los reclutadores en la propagación de esta ideología y, por extensión, en los procesos de radicalización. Del mismo modo, gracias a un importante trabajo de investigación periodística, dos expertos en cuestiones terroristas, Pierre Puchot y Romain Caillet, demostraron en Le combat vous a été prescrit: une histoire du jihad el continuum (2017) entre la primera generación de yihadistas en Francia de los años ochenta afiliados al Grupo Islámico Armado (GIA), la generación de yihadistas de Al Qaeda de finales de los noventa y principios de 2000, y, más recientemente, la de los yihadistas integrantes de Estado Islámico. Se trata principalmente de dinámicas en las que intervienen encuentros, lazos de parentesco y de amistad, incluso con individuos que dejan una organización para unirse a la otra. Uno de los elementos que llama la atención es

el papel de la cárcel como entorno propicio para los procesos de radicalización. En este sentido, según Peter Neumann (2016), uno de cada seis yihadistas europeos se ha radicalizado en prisión.

Por consiguiente, esta aproximación puede dar lugar a estrategias con un enfoque local y más adecuado a los contextos, así como a los tipos de perfiles que existen. Esto contrasta con los grandes programas nacionales generalistas desarrollados en Europa y frecuentemente enfocados sobre una de las dimensiones de la radicalización: en el Reino Unido (programa Channel) y en Alemania (programa Hayat), las estrategias de prevención del extremismo violento se centraron en la religión y la identidad, mientras que en Italia abordan este problema bajo una perspectiva socioeconómica (Lahnait, 2018). Sobre todo, una aproximación holística va necesariamente más allá del enfoque securitario, ya que aborda algunos o varios factores de radicalización (dimensión personal, psicológica, socioeconómica, religiosa, etc.) y, por consiguiente, permite involucrar a una serie de actores de la sociedad civil en contacto o con capacidad de acción a la hora de detectar o proponer soluciones a casos de radicalización: psicólogos, médicos, profesores o asociaciones locales, entre otros.

Conclusión

La radicalización yihadista representa un reto de gran envergadura en términos de investigación y de toma de decisión (lucha y prevención del extremismo violento). Ante el constante enfrentamiento entre los marcos de análisis existentes, es imprescindible adoptar un enfoque pluridisciplinar dado el carácter multidimensional de este fenómeno. Escoger una sola lectura conlleva riesgos tanto en términos analíticos (insistir sobre una variable e ipso facto subestimar u ocultar otras) como políticos. Vincular este fenómeno a un debate exclusivamente orientado hacia el islam conlleva el riesgo de presentar al colectivo musulmán en su globalidad como vulnerable, mientras que una lectura basada en los factores socioeconómicos de la radicalización puede llevar a desarrollar programas de lucha contra la radicalización que hacen caso omiso de la dimensión política de esta. Dada la gran diversidad de perfiles de los radicalizados, es imprescindible disponer de un amplio abanico de causas y factores para abordar casos más específicos y, si es posible, construir marcos analíticos y estrategias de prevención ad hoc.

Dicho de otra manera, aunque la violencia es intrínseca a la ideología salafista yihadista, un individuo radicalizado no abraza esta visión del mundo en nombre de este objetivo. El terrorismo no representa el fin de grupos como Al Qaeda o Estado Islámico, sino un medio para plasmar la promesa de un califato islámico transnacional. Y esa es precisamente la razón por la cual hemos de reflexionar sobre lo que, por una parte, puede empujar a un individuo a juntarse con este grupo —es decir, interesarse por su propia trayectoria y comprender el entorno en el que se encuentra — y, por otra, lo que los atrae en el dispositivo propagandístico de grupos extremistas violentos. Dada la importancia de la dimensión subjetiva a la hora de examinar estos elementos, es más necesario que nunca restringir el alcance de los trabajos de investigación y centrarse en grupos, células e individuos. Así, en vez de proponer

patrones relevantes en ciertos casos, pero irrelevantes en otros (por ejemplo, el de la marginación socioeconómica no se puede aplicar en el caso de yihadistas procedentes de clases medias), este tipo de análisis puede dar lugar a una geografía de la radicalización que permita situar y clasificar los casos detectados, examinar las interacciones e influencias que puedan existir y, en definitiva, proponer explicaciones específicas que orienten con más precisión las estrategias y políticas preventivas del extremismo violento.

Capítulo 7

Euskadi después del terrorismo: memoria, contexto histórico y condicionamientos sociales

Ander Gurrutxaga Abad

La interpretación sobre los sentidos de la memoria en el País Vasco tiene un contexto histórico específico que hay que leer y narrar para ofrecer sentido y significado al sufrimiento de miles de víctimas de la violencia y a los múltiples condicionamientos que moldean la expresión colectiva de esta cuestión, y a las maneras de definirse y presentarse en público.

Parto en este texto de algunas concepciones que beben de la tradición sociológica y de la filosofía política. Los conceptos de comunidad de memoria, la elección como criterio ético, moral y fundamento de la vida social, los principios del valor intrínseco de la persona humana y el de responsabilidad personal o el carácter social de la violencia configuran algunos de los supuestos teóricos que sostienen mi mirada analítica. La historia atraviesa las miradas sobre la memoria porque seguir de cerca las respuestas a las preguntas sobre el valor de las contingencias, las configuraciones políticas, los ciclos generacionales, el poder de las estrategias emocionales y la desacralización de las formas de expresión política o acercarse a leer el significado de la rutinización política, la banalización del mal, el impacto de la transformación de la cultura, las estrategias de implosión de los núcleos sociopolíticos radicales o el poder del ciclo histórico son procesos que, por una parte, visualizan el poder de destrucción de la violencia sobre las vidas de las personas, los referentes morales o sobre el poder de la cultura para informar sobre “quiénes somos”, y, por otra, autorizan a hablar de los cambios necesarios, del reconocimiento, de la paz, de la justicia y de la reparación.

El texto se introduce en esos caminos y veredas para erigir los

cimientos de lo que podrían ser algunos argumentos de la "autopista" interpretativa, donde la memoria adquiere fuerte carga histórica, y las nuevas condiciones y los condicionamientos promueven procesos de cambio estructural para atisbar el tiempo donde la democracia impone su ley y su capacidad de contaminación de reglas y usos donde solo la ley y las leyes de reconocimiento encuentran suelo y bóveda.

Supuestos teóricos y conceptuales

El sociólogo norteamericano R. Bellah y su grupo de colaboradores publicaron en 1985 Hábitos del corazón, siguiendo la ruta que en el siglo XIX abrió A. de Tocqueville con su libro La democracia en América. Bellah dice que las comunidades tienen una historia y que por esta razón podemos calificar a una auténtica comunidad como una "comunidad de memoria", es decir, aquella que no olvida su pasado.

Con el fin de no olvidar ese pasado, una comunidad tiene que volver a contar su historia, su narrativa constitutiva, y al hacerlo ofrece ejemplos de los hombres y mujeres que han encarnado e ilustrado el sentido de comunidad. Estos relatos ejemplares componen una parte de la tradición que es tan fundamental para una comunidad de memoria. Los relatos que componen una tradición contienen concepciones de carácter, de cómo es una buena persona, y de las virtudes que definen tal carácter. Pero no todos los relatos son ilustrativos, no todos hablan de éxitos y logros. Una verdadera comunidad de memoria también contará relatos dolorosos de sufrimiento compartido que, en ocasiones, crean identidades más profundas que el éxito (Bellah, 1988).

En Euskadi escribir sobre la memoria significa leer la historia de los últimos decenios. Son bastantes años buscando la "piedra filosofal" que permita cerrar divisiones sociales insostenibles, asumir consecuencias no queridas, el plan de contingencias que firman decisiones tomadas, algunos efectos buscados, otros no buscados y la acción de la historia. La lógica indica que cuando se regresa a esos lugares no es para fortalecer el espíritu común o los mínimos que permiten reconocer la comunidad de memoria, sino para buscar las fortalezas necesarias en la historia y poder mirar hacia adelante.

Edurne Portela retrata bien esta postura. Dice en El eco de los disparos: “Pertenezco a una generación con la que comparto muchas inquietudes: qué significa para nosotros haber convivido de forma tan fundamental con la violencia, qué hacemos con esa herencia, con los fantasmas que nos han acompañado desde nuestra infancia, con nuestra propia participación, activa o pasiva, en ella” (Portela, 2016: 201).

La introducción teórica de este texto parte de dos enseñanzas y de una reflexión. La primera es de Isaiah Berlin cuando dice: “Algunos de los grandes bienes no pueden vivir juntos. Estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable” (Berlin, 1992). Ignorar este hecho —el valor de la elección— es como querer vivir en la ignorancia. Pero tratar de “superarla” (la memoria) a través del olvido o de la banalización de la culpa es acudir al orden de la simulación para “aparentar tener lo que no se tiene”. Más allá de las apelaciones a la fuerza de voluntad, la historia, el esfuerzo común o el trabajo conjunto están las encrucijadas y los dilemas que se arrullan tras el valor de lo complejo, el poder y el peso de la memoria, la historia no narrada y no asumida, y la política del pragmatismo que se anuncia en el siglo XXI después del final de ETA.

La segunda premisa teórica la expone el filósofo norteamericano Richard Dworkin. Propone dos supuestos que debieran ser las guías de la política a seguir en estos aspectos. Pese a las diferencias, compartimos dos principios:

El primero —principio del valor intrínseco— sostiene que toda vida humana tiene un tipo especial de valor objetivo. El éxito o fracaso de cualquier vida humana es algo importante en sí mismo, es algo que todos tenemos razones para querer o deplorar. El segundo —el principio de la responsabilidad personal— sostiene que cada persona tiene una responsabilidad especial en la consecución del logro de su propia vida, una responsabilidad que incluye el empleo de su juicio para estimar qué clase de vida sería para ella una vida lograda (Dworkin, 2008).

En ese sentido, reparemos también en una importante reflexión de Zygmunt Bauman cuando dice que:

Prácticamente todos los escritores que intentan analizar y entender el fenómeno de la violencia descubren que el concepto está mal definido, por exceso o por defecto o por ambas cosas. Igualmente, aseguran ver en otros escritores (si es que ellos mismos no la muestran igualmente) una asombrosa resistencia, o ineptitud, para resolver la confusión y poner las cosas en claro. Sobre todo, encuentran en los textos leídos todo tipo de eufemismos y medias verdades, muchos silencios embarazosos y otros signos varios de vergüenza. Algo debe de haber en la violencia que la hace eludir todas las redes conceptuales, por muy hábilmente tejidas que estén. Y lo hay. Concretamente, nuestra moderna ambivalencia en torno al poder, el empleo de la fuerza y la coerción (Bauman, 2005).

La llamada de atención del sociólogo anglopolaco es pertinente porque, como dice H. Joas, “ahora estamos pagando el precio de que el estudio de la violencia, tanto en el seno de la sociedad como en las relaciones entre los estados, no haya formado parte, desde tiempo inmemorial, del corpus de investigación de las ciencias sociales” (Joas, 2005: 47). Hay que hacerse la pregunta: ¿por qué esta lejanía, por qué en los manuales de ciencias sociales los temas alrededor de la violencia ocupan un espacio tan reducido y por qué violencias específicas no están prácticamente presentes, de tal suerte que cuando se las cita es para relacionarlas, sobre todo, con conductas marginales o “desviadas”? La tesis de Joas es sugestiva y tiene mucho que ver con “la estrecha relación existente en Occidente entre las ciencias sociales y la cosmovisión del liberalismo. Si bien la era de la no violencia aún no podía alcanzarse plenamente en esta fase, parecía empero propio de un liberal ilustrado conocer el camino ulterior y los pasos hacia el perfeccionamiento de un orden razonable” (Joas, 2005: 49).

La contradicción de este punto de vista la expone L. Law cuando especifica las paradojas de la modernidad. Dice:

Ha creado un monstruo: la esperanza o las expectativas de que todo puede ser puro; la expectativa de que si todo fuera puro las cosas serían mejor de lo que son; y hemos ocultado la realidad de que lo que es mejor para algunos es casi con toda certeza peor para otros; que lo que es mejor, más sencillo y más puro para unos cuantos, descansa precariamente y de manera poco estable sobre el trabajo y, a menudo, el sufrimiento y la miseria de otros (Law, 1994: 6-7).

La modernidad se percibe y se lee como el proceso progresivo de civilización (Elias, 1988) que consiste en:

Convertir lo áspero en suave, lo basto en refinado. Sin embargo, como en la mayoría de las legitimaciones, esto es más un anuncio que una presentación de la realidad. En cualquier caso, esconde tanto como revela. Y lo que oculta es que solo por medio de la coacción que perpetran pueden las agencias de la modernidad mantener a raya la coerción que han jurado aniquilar; que el proceso civilizador de un hombre es la incapacitación forzosa de otro. El proceso civilizador no es una cuestión de desarraigo, sino de redistribución de la violencia (Bauman, 1995: 41).

El filósofo E. Levinas indicaba que “la justificación del sufrimiento del vecino es ciertamente la base de toda inmoralidad” (Levinas, 1998: 163). Lo que el filósofo señala es que la violencia crea la conexión causal entre la capacidad de cometer actos crueles y la insensibilidad moral, de tal suerte que para hacer que la participación en hechos crueles sea posible debe cortarse el lazo entre la culpa moral y los actos que conlleva la participación. Detrás emerge el problema del mal, algo de lo que la sociología, presa del optimismo moderno, no se ocupa con suficiencia por más que, como dice R. Safranski, “no hace falta recurrir al diablo para entender el mal. El mal pertenece al drama de la libertad humana. Es el precio de la libertad” (Safranski, 2000). H. Arendt (2004) escribió sobre su

banalización, es decir, sobre lo que ocurre cuando la indiferencia moral ocupa el lugar que no debía o, como dice Bauman, marcando distancia con la tesis de la indiferencia moral, "no importa cuántos eligieron el deber moral por encima de la racionalidad de la propia conversación. Lo que importa es que algunos lo hicieron" (Bauman, 1997: 282).

En esas situaciones, cada vez que la ola de violencia aflige a los países occidentales, el interés de la opinión pública se vuelca en la búsqueda de "la explicación". Se distinguen dos variantes. La primera se centra en las características socioestructurales de los autores de las acciones violentas. Son actos que traspasan los límites de lo legal y de lo moralmente prescrito. Son llevadas a cabo por personas afectadas por conflictos y por sujetos que actúan contra los que consideran causantes de la situación, o contra aquellos que definen como los "chivos expiatorios" (Girard, 1998; Nirenberg, 2001). El segundo tipo tiene que ver con decisiones que no afectan al modo racional de comportamiento sino a valores y normas que hacen derivar los actos violentos de la existencia de ciertos valores o de su ausencia. Aquí, como cita H. Joas, "se hace responsable de la violencia a una cultura de la violencia, a arraigadas tradiciones históricas de orientación bélica o a la aceptación inconsciente de una situación de violencia habitual" (Joas, 2005: 252).

Cada vez se publican más artículos donde las razones de la violencia se encuentran en el cambio de valores o en la pérdida de los mismos. En estos casos las explicaciones hablan de la debilidad de la autoridad y del clima de permisividad. Algunas incorporan el poder de los malos ejemplos y las prácticas dudosas. Otras citan la falta de ideales, la debilidad de las motivaciones y la creación de un sentimiento de vacío que puede en algunas ocasiones llenarse con actos violentos.

Otras hipótesis interpretativas, aparentemente "obvias", son desmentidas por los hechos y por el análisis empírico. ¿Por qué digo esto? Los que cometen los actos o los que participan en ellos no son parias ni marginados, proceden de clases medias con formación universitaria, residen en núcleos urbanos y difícilmente pueden ser catalogados como sujetos marginales. Otras explicaciones se encuentran si se analiza, por ejemplo, la literatura sobre las

actividades violentas de grupos xenófobos en Alemania (Joas, 2005: 253), los actos terroristas de ETA en España (Gurrutxaga, 2009: 2017) o las actividades del fundamentalismo de raíz religiosa. Oliver Roy (2007: 117) lo señala y describe la creación de los grupos radicales islámicos:

Al-Qaida no es una organización de tipo leninista, centralizada y jerarquizada. Funciona por redes. Las redes son a la vez internacionales y basadas en estrechas relaciones personales entre sus miembros, con lo que concilian la globalización y el espíritu de cuerpo de un pequeño grupo homogéneo de individuos que se conocen bien. Esta solidaridad de antiguos combatientes internacionalistas, que han compartido los mismos campos y las mismas batallas, es lo que permite la flexibilidad y fiabilidad de las redes. Es en el seno de un pequeño grupo de "colegas" donde se produce la radicalización (en una ciudad universitaria, un barrio, una mezquita o un lugar de trabajo) y se toma la decisión de partir. Se encuentran con otros hermanos a los que eventualmente se les volverá a encontrar en su país (Roy, 2007: 117).

Como señala Roy, el Estado Mayor, las células de base y las redes transnacionales están basadas en vínculos personales y en densas redes basadas en relaciones personales donde la comunidad juega un papel básico. No se olvide lo que escribe A. Appadurai cuando dice que "el fundamentalismo islámico, el fundamentalismo cristiano y muchas otras formas locales o regionales de fundamentalismo cultural pueden considerarse parte de un repertorio emergente de intentos de producir niveles antes innecesarios de certeza acerca de la identidad social, los valores, la tradición y la dignidad" Appadurai (2007: 161). La conclusión de P. Gourevitch refiriéndose al genocidio en Ruanda, es relevante: "El genocidio, después de todo, es un ejercicio que construye sentimientos de comunidad" (Gourevitch 1999: 95).

Los procesos de cambio en los escenarios vascos

Vivimos en las últimas décadas sumidos en procesos de rutinización y desacralización de la política y en la escenificación de nuevas formas de comprensión del "dosel sagrado" de la sociedad. Los datos de los escenarios electorales y la opinión pública vasca son significativos para entender la dinámica social.

Es Max Weber el que introduce en la narrativa sociológica la noción de carisma. Lo define de la siguiente manera: "En su forma genuina es de carácter específicamente extraordinario y fuera de lo cotidiano". Advierte de su poder cuando escribe que el "supuesto de la rutinización es la eliminación del carácter peculiar del carisma" (Weber, 1994: 197-204). En la introducción a la obra de Max Weber, On Charisma and Institution Building, S. N. Eisenstadt (1968) dice que "el problema del carisma hoy no es su rutinización, sino su carácter efímero, su vulnerabilidad a la fama rápida, las reputaciones cortas y los breves momentos de credibilidad de los líderes electos" (citado en Appadurai, 2015: 304). En la misma dirección, el sociólogo italiano Francesco Alberoni (1984) planteaba en la obra Movimiento e institución las consecuencias que tiene el tránsito desde movimientos sociopolíticos desorganizados con mucha energía creativa cuando deben aceptar el acceso a instituciones formalizadas con roles definidos y estructuras organizativas burocratizadas. Hay casos ejemplares, como los de Batasuna en el País Vasco, Podemos en España, Los Verdes en Alemania, el Movimiento 5 Estrellas en Italia, Verdaderos Finlandeses, Partido de la Independencia en Gran Bretaña (UKIP), etc. Todos, al margen de la ideología que profesen y del programa político que defiendan, sufren transformaciones significativas (que, en algunos casos, les sitúan cerca de su desaparición o de su irrelevancia) cuando abandonan el rol de agitación política y de managers populares de acciones políticas, y se incorporan a las instituciones que les ofrece la democracia formal. El trabajo rutinario en el parlamento, la separación entre representantes y

representados, la burocratización de sus nuevas tareas y la canalización formal de sus iniciativas les sumergen en otro universo político donde el origen popular queda oculto, cuando no desaparece, y deben abordar los efectos y las consecuencias de la rutinización de sus tareas. Es, por supuesto, también el caso de la salida del franquismo en España y la canalización de la energía política a través del sistema de partidos, la democracia formal o el trabajo en las instituciones. Nadie sale indemne de esta transformación. La rutinización no es sino una de las consecuencias más destacadas del cambio que protagonizan y el coste que hay que pagar para institucionalizar su presencia en el mercado político y en el territorio de la influencia.

El análisis, por ejemplo, de los recientes procesos electorales en Gran Bretaña, Holanda o Francia permite extraer algunas conclusiones. “Salir de compras” por Europa enseña que, pese a la interconexión entre unos y otros países, la singularidad de los problemas y las características distintivas de los países marca, de manera significativa, las respuestas. En todos los casos hay cuestiones que destacan en las respuestas que ofrecen las propuestas políticas. Las más comunes son, en primer lugar, la edad. El relevo generacional se vive en algunos casos —Gran Bretaña especialmente — como una brecha generacional. La movilización de los jóvenes, cuando se produce, provoca cambios en el sistema político, en la orientación del voto y en las políticas públicas. En segundo lugar, el carácter híbrido de la política. El eje derecha-izquierda no ha desaparecido, pero se ha atemperado y los éxitos políticos dependen, cada vez más, de la capacidad de los líderes para tomar préstamos de las dos grandes tradiciones políticas (liberalismo y socialismo). Los casos de Francia y Holanda demuestran que el hibridismo viene para quedarse. En tercer lugar, el éxito político, por precario que sea, se encomienda a la protección de las políticas ligadas al Estado de bienestar, la calidad de vida y la confianza institucional. Nadie triunfa negando las esencias de la tradición política europea que ha envuelto al menos a las dos últimas generaciones de ciudadanos continentales. Incluso la extrema derecha practica un discurso abiertamente social y de aproximación a sectores desfavorecidos. En cuarto lugar, el éxito político es “hijo” de la creación de seguridad y de la capacidad demostrada para gestionar incertidumbres. En quinto, la desigualdad y la ausencia de

definición de por dónde debe ir el futuro son problemas de los que hay que ocuparse. El convencimiento popular dice que con los recursos que el Estado administra es posible crear políticas sociales públicas para atender las situaciones más precarias y a los sectores sociales desfavorecidos. En sexto lugar, los mecanismos de la democracia no están para gestar su ideario o la interpretación del presente alrededor de la recreación de la figura del "chivo expiatorio" (sean los cupos de inmigración, la seguridad pública, el terrorismo, etc.). El mensaje es claro y potente: es la democracia y su profundización la que puede y debe enfrentar y resolver ese tipo de problemas. Fuera de ella, la vida es experimental y más difícil. Ni tan siquiera los partidos de extrema derecha en Europa niegan estos efectos, aunque debiliten con sus acciones el poder de las formas democráticas de respuesta.

Siguiendo esta argumentación, hace algunos años se preguntaba M. Mann: ¿ha terminado la globalización con el ascenso imparable del Estado nacional? (Mann, 1993 y 1999) La respuesta que ofrece J. Gray es acertada: "en la actualidad, los estados actúan en un mundo en el que las opciones son inciertas, los gobiernos nacionales están inmersos en entornos de incertidumbre, maniatados por el repertorio de respuestas posibles" (Gray, 2001) que, como ejemplifica C. Geertz, "en el mundo astillado debemos atender a las astillas" (Geertz, 2002).

En estos casos, la mirada toma también como referente otros campos de visión. Uno de ellos es la experiencia política de Escocia. Otro, aunque con un comportamiento y una resolución diferentes, es Cataluña, como años atrás se miró a Quebec. Del análisis de los casos de Escocia y Quebec se extraen algunas conclusiones relevantes. Quebec dijo en dos consultas (en 1980, con el 40,5% de los ciudadanos a favor de la independencia y en 1995, con el 49,6%) lo siguiente: en primer lugar, que las sociedades pueden preguntar los modos de vinculación con entidades políticas como los estados —en su caso Canadá—; en segundo lugar, que los resultados vinculan a las partes y, en tercer lugar, que el bienestar, la democracia y la participación son los intangibles básicos de la elección. El caso de Escocia (44% de los electores a favor de la independencia del Reino Unido) sigue derroteros similares: por un lado, pacto con el Estado para celebrar el referéndum; por otro

lado, decisión y oportunidad para ponerlo en marcha y; finalmente, búsqueda del bienestar y la calidad de vida. En ambos casos, la identidad nacional encuentra la mejor identificación y el punto de llegada en el bienestar y la calidad de vida de los ciudadanos.

El País Vasco, desde la luz que arrojan los datos empíricos elaborados por el Gabinete de Prospección Sociológica del Gobierno Vasco, mantiene la siguiente idea fuerza: las ofertas políticas son relevantes si las recompensas objetivas crean el suelo material de la realidad de la ciudadanía vasca. La legitimación social y política se alimenta de respuestas eficaces ante demandas sentidas por los individuos. El "Anuario de la opinión pública vasca 2015" (Gabinete de Prospección Sociológica, 2016) aclara este "estado de ánimo" y da forma a sus contenidos. Si se pregunta a los ciudadanos sobre los problemas de la sociedad vasca, las respuestas no dejan lugar a dudas: mercado de trabajo (85%), problemas económicos (24%) y la situación política (20%). El hecho se reitera si se pregunta sobre la percepción de la situación económica: solo el 23% dice que es buena, el 59% mala y el 14% muy mala.

Las miradas "a ras de tierra" preguntan también sobre el ámbito político-identitario. El 34% reclama la organización del Estado desde las Comunidades Autónomas; el 26% se identifica con el Estado federal; el 25% está en la órbita independentista y prefiere establecerse como Estado independientes. En la relación entre Euskadi y España, el 44% valora positivamente el nivel actual de autonomía y un porcentaje similar (43%) dice que tiene un grado insuficiente de ella. En general, la satisfacción con el Estatuto es alta: el 31% dice sentirse satisfecho y el 28% solo en parte; el 27% declara que no se siente cómodo con esa fórmula política. El punto de tensión se adivina al no quedar claro el carácter de las opciones que promueven el statu quo ni tampoco la búsqueda de otro Estatuto político, sobre todo si supone el cuestionamiento de lo logrado. La opción pragmático-funcional atraviesa el universo de posibilidades e integra otros discursos bajo su poder. Según los sondeos de opinión, los partidarios del autogobierno no quieren "aventuras" ni golpes de efecto que impliquen la puesta en cuestión de los logros conseguidos.

Quedan claros algunos aspectos: en primer lugar, que el futuro tiene

que ver con la profundización de las competencias contenidas en el "experimento" que funciona de manera adecuada: el Estatuto de Autonomía; en segundo lugar, que los ciudadanos vascos se agarran a lo logrado, a los vínculos construidos utilizando los recursos que ofrece la autonomía, con el acceso a los recursos materiales, seguridad económica y social, y la posibilidad de pensar el futuro desde este cuadro de expectativas; en tercer lugar, que las amenazas tienen que ver con la pérdida de atributos materiales que puedan asociarse al desarrollo del autogobierno; en cuarto lugar, que eso conduce a pensar que el cuadro de referencia no se posa solo en valores, emociones o en los usos de la identidad, sino sobre contenidos materiales que ofrece el desarrollo del autogobierno; en quinto lugar, que el autogobierno asegura el desarrollo de las competencias, el crecimiento económico, el grado de bienestar y la calidad de vida; en sexto lugar, que las tensiones tienen su origen en la amenaza al grado del bienestar y a la calidad de vida de los ciudadanos vascos. Dicho de otra manera, la renta per cápita y el bienestar son tan importantes como las condiciones en las que se desenvuelven las definiciones de la identidad vasca o las aspiraciones políticas; y, finalmente, que el proceso de rutinización se apoya en la renta per cápita, el bienestar, la calidad de vida y las señas de identidad (especialmente el euskera).

Contextos y condicionamientos

Cuatro décadas de historia democrática dan para mucho. Hay rostros, miradas y perspectivas singulares sobre la política, la economía, la cultura y la sociedad sometidas a escrutinio público. En ellas se fraguan disputas sobre cómo hacer visibles los sueños políticos, cómo hacer prosperar la economía, conectar los valores de la tradición con los de la modernidad, sostener el suelo y la bóveda de la sociedad vasca desde el pluralismo interno, los credos divergentes y las comunidades políticas que se expresan desde diversos orígenes y universos simbólicos.

Si hay hechos a analizar son el papel y la definición de futuro que hace la izquierda abertzale. Con esta denominación me refiero a la amalgama de siglas políticas, sindicales y discursos sociales que comparten algunas características acentuadas. La primera, aunque quizás no sea la más relevante, es el manejo del marketing político. Ninguna otra entidad política piensa tanto en cómo representarse y aparecer "tal como es" ante la opinión pública. En las cuatro últimas décadas se expresan con siglas y denominaciones diferentes. Electoralmente no les ha ido mal cuando se han presentado a las elecciones: la base electoral, con algunos altibajos (sobre todo, provocados por la entrada en escena de Podemos) les ha sido fiel. Esto quiere decir que las bases sociales y electorales son firmes con un alto grado de fidelidad al voto y a las siglas con las que concurren. Los más de 200.000 votos acumulados en las últimas elecciones vascas, las decenas de ayuntamientos que han controlado/controlan en la Comunidad Autónoma Vasca y en Navarra, la gestión, hasta las últimas elecciones municipales y forales de 2015, del Ayuntamiento de Donostia-San Sebastián y la Diputación Foral de Gipuzkoa, indican y señalan el poder político y la presencia social.

Hacen también de la representación de "ser de izquierdas" el campo de expresión de su "verdad". No se molestan en especificar o aclarar

por qué dicen que lo son, como si la denominación de origen y la repetición de la narrativa evitasen tener que clarificar el sentido y los contenidos de la expresión. Faltan estudios empíricos sobre la gestión que han realizado y realizan en ayuntamientos e instituciones donde gobiernan, han gobernado y ejercen o han ejercido poder. El tránsito, en su caso, del movimiento a la institución es significativo porque la tensión entre dirigir instituciones y ser una fuerza política antisistema es, a corto, medio y largo plazo, imposible de sostener. El trabajo institucional es clave en la vida democrática, pero más aburrido, requiere preparación técnica, otra forma de estar y otro discurso para responder las demandas ciudadanas y los dilemas de la oposición.

Persigue a la vez construir su marca desde el "accionalismo" de la propuesta política. La acción —hacer, hacer y hacer— es el elemento relevante, aunque no está claro que sea posible de la manera a la que se habían acostumbrado ¿Por qué? Porque la forma de hacer política requiere de un grado alto de movilización social, una entrega ilimitada a la causa y una fidelidad al programa de máximos de la organización. Estos tres argumentos chocan con el poder institucional, el relevo generacional, el desgaste de la causa y de sus objetivos. A veces da la impresión de que adolecen de un diagnóstico claro sobre las consecuencias de la historia reciente en el País Vasco, del significado y de las repercusiones de las acciones de ETA y del universo de las víctimas, como si un día decidiesen que podían dejar en suspenso la historia hasta que pensaran qué hacer con ella, cómo manejarla y ponerla a su disposición. Craso error. La historia explica por qué las cosas son como son. Nadie puede mutarla a su modo y manera para ocultar otros intereses. El resultado es que tienen pendiente la reconciliación con la historia reciente del País Vasco. La mayoría de la sociedad civil vasca está ya en otras cosas y con otras preocupaciones. Incluso no sé si están interesados en lo que el mundo de la izquierda abertzale pueda decirles. Esto tiene algunos peligros. El más significativo es que terminen hablando a los "suyos" y no a los que "no son los suyos". Este es un dilema que no está resuelto, pero: ¿cuál debe ser el cambio de este colectivo? Hay dos preguntas abiertas que deben contestar: ¿pueden asumir los costes del cambio? y ¿piensan que los cambios no tienen costes?

Mientras tanto, la identificación ciudadana en el País Vasco se construye sobre tres valores: calidad de vida, bienestar económico y confianza institucional. Los tres componen el suelo y la bóveda que definen y legitiman la pertenencia a la sociedad vasca. La consecuencia es que los límites de la política vasca dicen que el buen gobierno y los contenidos del dosel sagrado son lugares a proteger, y que la seguridad creada y la reproducción de la buena vida garantizan el imaginario de sociedad segura. Salir de aquí genera algunas distorsiones y ponerla en tela de juicio puede conducir a la política a una situación desconocida: el replanteamiento de la confianza que genera y la pérdida de legitimidad. Por eso hay que ser cautelosos con fórmulas que anuncian rupturas, quiebras, la llegada de lo nuevo, choques, etc. Los "profetas, los mesías y los laboratorios de novedades" son la tentación, pero el político que se guía por la ética de la responsabilidad sabe mantener a distancia a los "ojeadores de oportunidades". La política vasca tiene objetivos, medios y realizaciones que producen confianza y la legitimidad que tanto se persiguió. Las fórmulas que pueden poner en peligro esas realizaciones deben medir bien las consecuencias.

Las generaciones más jóvenes aprenden, por ejemplo, que Euskadi es una sociedad moderna, modernizada, con calidad de vida y bienestar que promueve expectativas y oportunidades, de tal suerte que lo que relata la narrativa política es la historia de éxitos y también de muchos sinsabores. La inserción social y la identificación con los símbolos, los ritos y los hechos identitarios se alcanzan mediante el acceso al bienestar y la calidad de vida. Ambas están unidas a la confianza en el poder del desarrollo institucional y no en la radicalización de la identidad ni de los juegos de la política que puedan proponer los "laboratorios de novedades". La política, y los axiomas sobre los que se organiza, recuerda que no está exenta de límites y que la ética de la convicción debe entregar las actas de confirmación a la ética de la responsabilidad. No se deben promover, ni cuando se gobierna o cuando se está en la oposición, fórmulas ni hechos que separen, dividan, enturbien o generen preocupación en los marcos sociales, políticos y en las reglas de juego básicos.

Hay que tener algunas ideas claras sobre cuáles son los límites y

manejar el principio de responsabilidad para reconocer que todo no es posible, lo que lleva a tener que situar el debate en escenarios pragmáticos, realistas, sin aventuras incontroladas, con finales abiertos, para no tener que someterse a los criterios ni del azar, la ruleta rusa o consecuencias indeseadas. No olvido que "somos" en parte gracias a las competencias contenidas y desarrolladas por el Estatuto vigente. Puede hacerse una larga lista de competencias ejercidas, desarrollas y evaluadas, incluso trazarse el mapa de las incidencias habidas a lo largo de este periodo largo y prolijo. Recuerdo que territorios como educación, sanidad, política social, cultura, euskera, medio ambiente, seguridad, financiación… están en manos de la autoridad foral y/o del Gobierno autónomo. Es verdad que la legislación básica del Estado y las normas emanadas de lo que se denomina jurídicamente "bloque de la constitucionalidad" han limitado o corregido el desarrollo de algunas competencias.

Se descubre, tal y como he argumentado, que el éxito de la gestión institucional está en la rutinización de los usos de la política. Esta se transforma en instrumento de acción pragmática para construir, gestionar y gobernar la sociedad. Casi cuarenta años de gestión política de la autonomía vasca transforman la política en la "empresa" cuyos directivos y ejecutivos —la elite política— saben que lo que alcanzan es el producto del trabajo institucional, el buen gobierno y la praxis política registrada en la gestión de la autonomía. El resultado crea la relación de dependencia entre el Gobierno, la gestión de las instituciones, la credibilidad ciudadana, la confianza y la legitimidad del entramado autonómico. La política asegura que los requisitos que sostienen el dosel sagrado de las propuestas sociales —bienestar, calidad de vida y confianza en las instituciones— no pueden ser alterados sin contar con el acuerdo mayoritario de la pluralidad social y política.

Los límites están protegidos por los diques de contención que indican que el buen gobierno y los contenidos del dosel sagrado son los lugares, los contenidos y los vínculos que deben ser protegidos, y la capacidad sociosimbólica de la reproducción garantiza la persistencia de los imaginarios políticos. Salir de aquí genera distorsiones y poner en tela de juicio los requisitos básicos de la gestión y el buen gobierno pueden conducir a situaciones

desconocidas, cuando no comprometidas.

De la cultura y sus vicisitudes

En los años post ETA los conflictos culturales están encauzados por fuerzas y procesos que, en otros tiempos, no tenían papel alguno, aunque hoy son determinantes. En este caso, por ejemplo, la vigencia de la industria cultural se desarrolla mejor con la normalización lingüística. El hecho se asocia al desarrollo de la autonomía vasca, la consolidación de la democracia, el crecimiento del público lector gracias al desarrollo de la educación en euskera y el peso del mercado audiovisual. Los imaginarios y los modelos que habían constreñido la cultura son rebasados por las nuevas generaciones.

Escribir, por ejemplo, en castellano o euskera es permisible, y no solo porque la industria, el "vivir" de los creadores o la ciudadanía lo reclamen, sino porque el imaginario sobre el que se erige la acción de comprender lo demanda. La cultura vasca se sitúa en escenarios nuevos. El euskera y sus expresiones artísticas se integran en los mercados que crean las industrias culturales. La gran mayoría de los artistas y literatos escriben indistintamente en euskera o castellano, editan la misma obra en ambas lenguas, componen escultura o pintura sin manejar ya los cánones del propietario exclusivo. Estos aparecen como expresiones de tiempos pasados, cuando el peso del mercado era poco importante y, en cambio, la opinión del grupo o de la comunidad de la que tomaban las referencias inunda casi todas las expresiones.

Quien ordena la cultura son las estrategias de mercado de las industrias que venden los productos culturales y el carácter cicatrizante de la acción del contrabandista que se reconoce en la ciudad, en valores marcadamente modernos, en la globalización de la identidad, en el carácter híbrido de la cultura dominante que se mueve entre diferentes lenguas con total normalidad. Seguramente se llega al punto donde importa más quiénes son los clientes, quiénes consumen lo que la cultura crea y cuál es la fortaleza de la

industria que mantener señas exclusivas de identidad o miradas envolventes y únicas “sobre lo mío”. El propietario sabe que pierde el sentido de la propiedad porque las reglas, las formas y la caja de herramientas para interpretar lo que sea la cultura pasa a manos de la industria audiovisual, las industrias culturales, las editoriales y las grandes cadenas comerciales. El pluralismo de la propuesta cultural se adecúa a los tiempos contemporáneos y a las fronteras entre idiomas, entre propuestas imaginarias e incluso entre las mitologías que tanto nos entretuvieron. Y deja paso a una nueva agenda donde se escribe en euskera y se traduce al castellano, se escribe en castellano y se traduce al euskera. La pintura se fuga de muchos lugares comunes y se acerca, sin visos de paternidad, a las corrientes contemporáneas, deseando ser acogida por grandes marchantes para ser exhibida o comprada por particulares y grandes pinacotecas.

Esto no quiere decir que las resistencias hayan desaparecido o que en algunos grupos periféricos no se mire la dinámica con los ojos insolventes de aquel que o no comprende o no está dispuesto a ejecutar la partitura. Pero el coste a pagar en estos casos es casi la clandestinidad. No estar en las ferias del Libro y Disco Vasco, en la pinacoteca de los museos vascos, no publicar en las editoriales que promueven la generalización de la lectura o ver el Guggenheim como algo ajeno al País Vasco es no comprender que la mejor protección de los signos de identidad de la cultura vasca no pasan por retirarse de los circuitos de la globalización, renegar del carácter industrial o empresarial de la producción cultural, sino insertarse en las redes globales, estar en el mundo, escribir en las lenguas comunes, publicar y vender lo que se escribe, se pinta o se hace.

La conclusión es que en los últimos cincuenta años se transita desde la supervivencia de la identidad y la protección de lo que somos, las reticencias a lo moderno y urbano por mor de la defensa de la tradición a la industrialización de la cultura, a tener que exhibir lo que somos y hacemos en el orden global, pero con otras reglas y otros supuestos.

Sobre las nuevas generaciones

Detrás del conflicto vivido en los últimos cincuenta años están algunas querellas generacionales que definen los sentidos de la historia y las herencias narradas. Sin embargo, a veces trazan itinerarios y construyen caminos que las nuevas generaciones no son capaces de seguir porque los mapas que les entregan para guiarse no son lo precisos que debieran. Es como si los padres o los abuelos tuviesen problemas —quizás por falta de claridad en las exposiciones o acumulación de incoherencias— para acertar con las tipografías exigidas.

Las nuevas generaciones construyen modelos y pautas de socialización diferentes a las que vivieron y con las que socializaron los mayores. El franquismo es una referencia escolar, lo vivido es, en el mejor de los casos, la epopeya histórica con la que los padres y abuelos les recuerdan de dónde vienen y quiénes son. Se sabe que la adolescencia, la post adolescencia y las posiciones jóvenes no son pacientes, y que la capacidad de escuchar aquello que creen que no les compete (las "guerras y batallas de sus padres") es bastante limitada. Los datos de los Retratos de Juventud (2017) clarifican algunos aspectos. El mercado laboral es el problema principal de Euskadi más mencionado por la juventud desde el año 2009 hasta la actualidad (un 71% lo señala entre los tres más importantes), seguido de los problemas económicos (18%) y los relacionados con la situación política (14%). No se leen en los diferentes apartados de este dilatado estudio respuestas que puedan indicar la "salida en tromba" del marco institucionalizado o señales que indiquen que la actividad política u otro tipo de iniciativas alejadas de la norma institucional sean respuestas o soluciones a los problemas específicos de los jóvenes.

La socialización de los intereses y las expectativas —en una palabra, "lo que importa"— sigue derroteros presentistas en las exigencias de los mercados grupales en los que participan, con los que se

vinculan y en los que viven. No es acertado decir que no les interesan los hechos que describe o reivindica la memoria de las víctimas o los elementos trágicos de la historia pasada. Lo que ocurre es que los dramas y las comedias que les seducen tienen que ver con ellos. Sus vidas, las narrativas y los códigos, en ocasiones, son impenetrables para las generaciones adultas. Los silencios y no la palabra, la inacción discursiva, el ruido frente al orden de la lógica expositiva son exposiciones expresivas de lo que son. A veces se interpreta que es un corto bagaje para el viaje que se exige o, mejor, el que gustaría que hiciesen, pero, no nos engañemos, el valor fundamental que presenta es que es el que ellos han definido: es el suyo.

El hecho es relevante, incluso cuando quiere analizarse la deserción de la narrativa de las víctimas o la socialización en los márgenes de los discursos radicales. No debemos olvidar la minorización de la militancia radical en la geografía y en la ecología social que controlaron en otros momentos. La estrategia del abandono, recordemos, comienza con el distanciamiento, la inasistencia y la construcción de periferias que se alejan poco a poco del centro emisor. Este pierde poder socializador sobre lo que en otro tiempo fue el núcleo duro militante. Alejarse, tomar distancia, no estar, aunque la distancia se haga en silencio, es un dato social y políticamente muy relevante; diría que es el principio de casi todo. El siguiente paso es la creación de las periferias que se abren a otras expectativas con otras iniciativas, gustos culturales, formas de diversión o ecologías sociales. Cuando se erige ante sus vidas el nuevo mundo, desvinculado del poder socializador del orden radical que legitimó en otros tiempos las vidas y sus acciones, y en la medida en que tiene éxito y se consolida, prepara el camino para crear más periferias desde la periferia. El camino que se sigue no se construye con rupturas altisonantes o con planes que poseen un fuerte contenido pedagógico y narrativas “limpias” que señalan a los responsables de la situación. El lenguaje es el silencio y casi siempre le acompaña la ambivalencia y la ambigüedad, porque el resultado de este juego social, el dato más relevante, el que marca la significación del caso, es que ya no están, se han ido y están “en otras cosas”. La derrota, el abandono o la deserción de la militancia radical no se produce con enfrentamiento directo o creando contranarrativas, sino por desistimiento provocado por el

alejamiento, la construcción de periferias y de periferias en la periferia. En resumen, el lenguaje es el silencio, y los comportamientos preferentes están basados en la ambivalencia y la ambigüedad. Que no se pierda de vista que las claves de las nuevas generaciones tienen que ver con la comunitarización de la individualidad, la concepción de cliente consumidor, la interiorización de la debilidad de los vínculos intergeneracionales, la fortaleza de las redes intrageneracionales y la cultura arraigada de los grupos de referencia.

No soportan las referencias ni las vinculaciones desde la cultura analógica, sino desde culturas digitales. Saben que estar y participar en redes, pertenecer y vincularse a ellas, es igual a estar para ser. Los hogares de referencia, los "santuarios" que los protegen, no son los de los mayores, sino los que ellos, con sus actividades deciden que son. Pero no perdamos de vista —así lo señalan los distintos estudios sobre la juventud y los innumerables "retratos"— que, además de otros sueños, tienen aspiraciones pragmáticas, son mundanos, les importa el futuro y este transita bajo los supuestos del manejo de perspectivas y aspiraciones relacionadas con el bienestar material y la calidad de vida. Son tan ambiguos y contradictorios como los tiempos que vivimos, acechan y toman las paradojas como metodología de sus vidas y entienden que no todo puede ser, pero su particular fatalismo les lleva a decir que "igual nada es posible".

Hay mucha información socioestadística a este respecto, pero hay menos comprensiones cualitativas, recorridos etnográficos y conocimiento antropológico sobre las nuevas generaciones. Pero no parece que los problemas para ellos y, de paso, para las generaciones maduras, sean la inserción o su reclutamiento en militancias radicales, sino en referencias que promueven expectativas vitales, en su futuro y en la materialización del mismo. Esta sí es la exigencia para generaciones maduras: despejemos el futuro, porque el relevo generacional es uno de los datos estructurales clave para el futuro de nuestra sociedad. Cómo se presente, cómo se haga y cómo lo vamos a hacer aparecen como la asignatura que los adultos no estamos superando, ni tan siquiera con la fórmula: "progresa adecuadamente". Este es el nuevo cuadro de crisis internas y conflicto abierto. El otro, de origen más político

y vivencial, se cierra sin desaparecer y, cada vez, más son recursos de unos pocos que hoy están, pero mañana igual no.

Este tipo de dinámica es el telón de fondo que condiciona las respuestas que puedan ofrecerse. Se crea un debate público-político difícil de gestionar si lo que se quiere es encontrar la traducción adecuada en los espacios de convivencia. Puede ocurrir, aunque parece que esto está cambiando, que algunos colectivos de víctimas se sientan insuficientemente arropados por la sociedad, la clase política o las instituciones públicas. Este hecho se traduce en distancia afectiva, política y social. Han interiorizado que la memoria de las víctimas no tiene suficiente reconocimiento y sienten que no son correspondidos por sectores de la sociedad, o por instituciones a las que critican, sea por la excesiva frialdad, por la tardanza en reaccionar ante la violencia de ETA o por la ausencia, así lo entienden, de medidas poco eficaces.

En esta situación no es que no haya puentes entre unos y otros, sino que las posibilidades de encontrarlos son todavía objetivos a los que cuesta acceder. No quiero decir que no haya canales de comunicación. La impresión es que estos han mejorado sustancialmente, siguen sendas singulares y específicas para moverse en territorios concretos, quizás más en los planos afectivo e inmediato. Pero la solución, es decir, algo parecido al “arreglo definitivo”, donde la política, la sociedad y los mundos de las víctimas se encuentren, aparece en la agenda de todos. Otra cosa es cómo y sus posibilidades de cumplimiento. Hay miedo acumulado por las décadas pasadas; incomprensión, desagravios, maltratos afectivos y muchos olvidos acumulados como para creer que pueda resolverse de forma definitiva en muy poco tiempo, en lugares institucionales con compromisos formalmente administrados o con la actividad de organizaciones dedicadas a ello. Mi impresión es que es el tiempo prolongado de paz, la acumulación de mucho afecto y comprensión, medidas institucionales para paliar los agravios de las víctimas y quizás el relevo generacional lo que más puede ayudar, no a olvidar, sino a situar en otro plano la cuestión de las

consecuencias de las acciones de ETA.

Otro hecho, aunque de distinta naturaleza, es el tratamiento del tema de presos y exiliados de ETA. Quizás el problema pueda tener alguna resolución formal aplicando las medidas previstas en el código disciplinario del tratamiento carcelario y en el código penal de la democracia española, de tal manera que siguiendo estos principios pueda avanzarse hacia sistemas de redención de penas, tratamientos con enfermos crónicos, etc.

El tiempo democrático se mueve con un ritmo y el de las urgencias políticas con otro más frenético, y no debe ser extraño que unos y otros no coincidan. Pero ETA se acabó, y lo que ocurra de ahora en adelante no debiera tener que ver con su otrora mortífera capacidad de condicionar los escenarios políticos y sociales. Lo que ocurre es que la gestión del tiempo final no termina de dilucidarse, no parece que las energías que deben invertirse impidan llevar a cabo otras tareas. Pueden producirse choques de agendas provocadas por la distinta posición en la gestión de este tiempo, pero es difícil comprender que los textos y los contextos de la controversia puedan ser de otra naturaleza o no sigan la senda trazada por las reglas de la sociedad democrática.

La rentabilidad política del tiempo de cierre ha pasado: todos tienen lo que pueden alcanzar y, sobre todo, el cierre de proceso tan catastrófico no va a dejar satisfecho a casi nadie. Quizás pensaron que podían sacar más de lo que han sacado o han caído en la cuenta de que no puede rentabilizarlo nadie porque las consecuencias de la ganancia no es materia que se gestione fácilmente. Quizás ni tan siquiera haya una hoja de ruta para tal eventualidad, sino solo la imposición tranquila de los recursos que tiene a su disposición la sociedad democrática (la vasca y la española). No parece tampoco que sea el tiempo de más reivindicación política para acabar con las secuelas de este proceso, ni tampoco de olvidos imposibles o de jugar al solitario haciéndose trampas, creyendo o esperando que llegue el día donde “todo será posible”. Hoy a nadie le interesa esto. Todos asumen que son los programas y las agendas las que tienen que hablar, y la sociedad democrática, decidir. Se trata de convencer con medidas y programas concretos para alcanzar estadios de institucionalización del conflicto y sobre todo para no

buscar en los márgenes del sistema lo que no puede alcanzarse utilizando los recursos que proceden del tiempo democrático.

Conclusiones

No puede comprenderse el presente y el futuro fuera de los marcos y lugares de la memoria que hablan de justicia, pragmatismo, libertad y reconocimiento. Por otra parte, en muchas ocasiones, asistimos no a rupturas irrecuperables sino a la continuidad o, como dicen algunos teóricos del cambio, a movimientos sin rupturas y a la reproducción de lo que siempre se ha hecho o al juego de las tradiciones donde lo que interesa es conservar lo que se tiene. En estos casos, a las innovaciones de ruptura les ocurre lo mismo que a la economía de las costumbres: el poder del statu quo y los intereses corporativos frenan las posibilidades de que puedan "hacer su trabajo". A este tema hay que estar atentos porque el lenguaje de la necesidad del cambio, de adecuarse, disuelve, con más frecuencia de la que suelen estar dispuestos a reconocer, la mirada crítica, y nos encontramos citando modelos, modos y formas de creatividad en sociedades donde hay pocos creativos y muchos "emprendedores" que, en realidad, no emprenden y reproducen lo que se sabe.

Algunos elementos ponen las bases sobre la comprensión de lo que es el acto de innovar en política en el interior de la sociedad vasca. Los resumo en una cita, casi un eslogan: "Haz bien lo que sabes hacer bien". Lo que quiere decir es que hay que recuperar el valor de los diseños institucionales y la actividad de la sociedad civil, la importancia del buen ejemplo, la inteligencia emocional, el ejercicio de la responsabilidad, el manejo de los recursos y las prácticas cotidianas. El punto de llegada dice que la creatividad de las personas y las características que deben tener para practicar la innovación no se fundan en la posesión de rasgos "carismáticos" o "excepcionales", sino en rasgos que manejan y practican con "buenas prácticas", con la responsabilidad —recordemos que uno es responsable no solo de lo que hace, sino de lo que puede hacer y no hace—, con la empatía y, sobre todo, con "hacer bien aquello que debes hacer".

El peligro es que la sociedad vasca pueda instituirse como sociedad desbordada que no instituye normas claras de elección y decisión o que no sabe qué hacer con ellas. Las crisis nos exponen a la intemperie, eliminan espejos para que no nos miremos con atención y erigen la impostura y la mediocridad como valores que funcionan bien en el ejercicio del liderazgo. Cuando ocurre esto la enseñanza es clara y el decálogo también: no aspire a las buenas prácticas, no las practique, solo transfórmelas en retórica; diga a los demás lo que haya que hacer, pero absténgase de hacerlo; insista en la importancia de los valores, pero vacíelos de contenido y, sobre todo, elija los que menos exigen y den más beneficios; e insista mucho, mucho, en los valores, incluso sea un apóstol seglar de los mismos, pero no elija aquellos que pueden desenmascararle. Simule, es decir, elija la retórica para ocultar aquello que dice tener y no tiene. Por el contrario, en los términos que propongo, la innovación en los diversos territorios de la realidad social se desata como el discurso pragmático de la vida buena y la vida digna. La búsqueda de valores, de principios éticos, depende, en todos los casos, de las buenas prácticas. Ciertamente tiene mejores condiciones cuando en los alrededores se constituyen ecosistemas innovadores donde priman los entornos creativos que dicen que la innovación clasifica, ajusta y define. Hay casos históricos singulares que sirven de modelos de referencia e incluso que diseñan algunas claves del éxito. Por ejemplo, el ciudadano comprometido; que aprovecha y descubre el descubrimiento, sabe qué hacer con él, lo lleva al ciclo productivo, sabe invertir en futuros y utiliza las inversiones públicas, las privadas o el capital riesgo para mantener la tensión del descubrimiento. Construye culturas innovadoras desde el imperativo de las buenas prácticas, diseña entramados institucionales singulares adaptados a las necesidades de los ecosistemas de innovación, sabe que hay que cuidar a las personas, sus trabajos, sus familias y los entornos urbanos donde residen, que la geografía de los lugares es importante, al igual que proteger el talento y las normas permisivas son determinantes para encauzar la fuerza de la innovación. Me interesan ciertamente estos lugares para restaurar la memoria y esta es la tarea colectiva de los próximos años.

Capítulo 8

Erótica de la violencia y juventud vasca. Del mito al adoctrinamiento

Jesús Prieto Mendaza

Aunque en Euskadi vivimos hoy tiempos mejores, creo que es de justicia abordar la reflexión de este capítulo desde una mirada al pasado. No para quedar anclados en él, sino para para aprender de él y utilizarlo a la hora de afrontar el futuro. Las siguientes páginas analizan el tema de la violencia de coartada política[7] y, en concreto, el de la aparente permeabilidad a ciertos discursos radicalizados que presentan algunos sectores de la juventud vasca. Es una cuestión a la que se ha dedicado la ciencia social con profusión; así, la filosofía, la historia, la sociología, la psicología o el derecho. Mi aportación, valorando las aportaciones de esas otras disciplinas, se hace desde la antropología social.

Muchos son quienes han estudiado el comportamiento violento y su práctica bajo el paraguas de una supuesta ideología. El cuestionado filósofo argentino Víctor Massuh lo resume de esta forma:

La violencia es vieja como el mundo, es la atmósfera en la que invariablemente transcurre la historia de los hombres. Esto no es una novedad, es cierto, pero sí pareciera serlo el empeño que pensadores e ideólogos de las más diversas corrientes pusieron en reflexionar sobre ella a partir de los últimos cien años. A lo largo de este periodo, el hombre quiso tomar conciencia de su significado y de su valor. Exaltó la violencia como el gran estimulante de la vida histórica (Nietzsche), la valoró como la partera que hace posible el nacimiento de un mundo nuevo (Marx), la consideró una gimnasia callejera que restaura la juventud social (Sorel), el verdadero antídoto de la decadencia (Spengler), la aceptó como paso

inevitable hacia su disolución definitiva (Lenin), la herramienta de la descolonización (Fanon) o la anatematizó como el origen de todos los males (Tolstoi y Gandhi) (Massuh, 1976: 7).

La violencia, por lo tanto, no nos abandona; menos aún la violencia pretendidamente política. Es descorazonador, pero es una realidad, cruel e incómoda, que las sociedades europeas han de identificar con inteligencia y lucidez. El terror de grupos como IRA o ETA y los horrores de la antigua Yugoslavia parecían quedar ya lejanos hasta que un nuevo terrorismo, esta vez de corte islamista radical, ha sacudido Europa de forma inmisericorde, recordándonos que hemos de seguir educando en la ciudadanía a nuestros jóvenes para intentar minimizar los perversos efectos de la violencia[8].

La lógica del pensamiento fanatizado

Ciertamente, la etimología latina de fanaticus nos refiere a alguien exaltado o frenético, y es este término eslabón imprescindible para entender el comportamiento de un ser humano que es capaz de eliminar a otro por representar la alteridad, la "otredad", en definitiva, sea esta configurada en su imaginario desde la ideología o desde la identidad grupal. No se puede entender lo que ha ocurrido en nuestra tierra vasca durante décadas sin aludir a una lógica fanatizada. Los asesinatos, la extorsión o el amedrentamiento han sido ejecutados o ejercidos por personas, con nombres y apellidos, y en este sentido han sido decisiones individuales las causantes del mal. No se pueden eludir responsabilidades adjudicándolas a otros. Quien apretó el gatillo decidió hacerlo y es este un hecho irrefutable. Pero no lo es menos que un discurso social envenenado por el odio que fue penetrando de forma sibilina en la mente de quienes serían a posteriori los asesinos, muchos de ellos jóvenes. Gaizka Fernández Soldevilla explica ambas variables de forma meridianamente clara en La voluntad del gudari. Hemos de dejar clara la falsedad, en términos individuales, de esa supuesta "transferencia de la culpabilidad" (Fernández Soldevilla, 2016: 249), pero no por ello hemos de obviar ciertas tergiversaciones colectivas. Detrás de los asesinos existió un entramado perfectamente organizado que fomentó el odio y arrojó a un sector de la población contra el otro. Existieron personas, activistas de diversas organizaciones políticas y sociales, que, sin exponerse directamente, empujaron a numerosos jóvenes al asesinato, a su muerte o a la cárcel. Es, en definitiva, la teoría de Amin Maalouf cuando reflexiona así: "Se insta a las personas a elegir un bando u otro, se las conmina a reintegrarse a las filas de la tribu. ¿Quién les conmina? Así es como se fabrica a los autores de las matanzas" (Maalouf, 2001: 13).

Esos "proxenetas de la violencia" son reales. No son personajes ficticios, como don Serapio, el cura de la novela Patria. Ha existido

un discurso, un pensamiento, sin duda sectario, que, en base a sus propios mitos, ritos y liturgias, ha sustentado y alimentado el ejercicio violento del nacionalismo extremista, transversalizado por el marxismo y las teorías descolonizadoras de finales de los años sesenta del pasado siglo. Todo ello se ha envuelto en el papel de celofán de una narrativa romántica, una auténtica "erótica de la violencia", adscrita a una supuesta lucha liberadora que "desarrollará una visión homérica del hombre y la sociedad en la que el combate se considera condición fundamental de la vida" (Zulaika, 1988: 153). De esta forma, y gracias a los balones de oxígeno que sirven en bandeja tanto la dictadura franquista como determinadas actuaciones policiales en los primeros años de la transición democrática, se crea un discurso mitificado de la lucha vasca contra la opresión. Este discurso será el caldo de cultivo, una especie de humus fértil, que hará posible la creación, la divulgación y el ejercicio práctico de las teorías más violentas de nuestro nacionalismo vasco radical[9].

Hay fundamentalmente tres mitos que, durante décadas, han sustentado el terror, y calaron y todavía calan en sectores significativos de nuestra juventud (por supuesto, también en otras franjas de edad):

En primer lugar, el mito de la independencia del pueblo vasco. Se ha propagado la idea, desde una teoría nativista, de que los vascos somos un pueblo jamás vencido, un pueblo primigenio que llegó hasta el siglo XIX puro e intacto en su configuración étnica y organización política. Esa idea, repetida hasta la saciedad como un mantra, ha generado en amplios sectores la percepción de que somos un pueblo que no fue sometido ni por romanos, ni godos, ni árabes, ni franceses; ni, por supuesto, españoles hasta la pérdida foral de 1876. Se ha recreado la idea, mitificada, de que somos una especie de aldea invicta al estilo de los galos Asterix y Obelix. En 2007, un miembro de ETA escribía lo siguiente: "España y Francia nos han oprimido durante más de 1.500 años, dejando a un lado algunos periodos de calma" (Fernández Soldevilla, 2016: 16).

En segundo lugar, el mito de la descolonización. Unido al primer punto y como consecuencia de nuestra imbatibilidad, resulta evidente, según esta teoría, que tan solo fuimos colonizados por la

fuerza invasora de España. Para ello, primero se descontextualizan hechos de densa simbología como la anexión de Navarra por Castilla en 1512 y, luego, se presenta la Guerra Civil española de 1936 en términos de guerra nacional. Cuando se crea ETA, en 1959, en un contexto histórico marcado por la existencia en el mundo de numerosos movimientos de descolonización, se construye la imagen de un País Vasco colonizado por España para integrar su acción en ese marco legitimador internacional. No es de extrañar que filosofías como la representada por Frantz Fanon hayan tenido una incidencia decisiva en el discurso sustentador de la lucha supuestamente descolonizadora de ETA. "Trabajar es trabajar por la muerte del colonizador. La violencia asumida permite a la vez a los extraviados y proscritos del grupo volver, recuperar su lugar, reintegrarse. La violencia es entendida, así, como la mediación real. El hombre colonizado se libera en y por la violencia" (Fanon, 1963: 42).

El tercer mito es el del conflicto. Es este un mito posterior, que no comienza a tejerse sino con el advenimiento de la democracia — anteriormente para la justificación de la violencia bastaba la presencia enfrente de la dictadura franquista) y que sigue siendo utilizado hoy en día tanto por los sectores políticos herederos de Herri Batasuna como por sectores, que no dudo en calificar de "buenistas", tanto del nacionalismo institucional como de otras fuerzas políticas supuestamente de izquierda: Se puede hablar, pues, del gran riesgo que genera la teoría de la contextualización de la violencia terrorista en una "situación de conflicto político" como justificadora de la conculcación de libertades y derechos humanos o, al menos, de las simetrías, equidistancias e indiferenciación entre los supuestos dos bandos enfrentados (Molina y Pérez, 2015: 221); también, de la perversa trampa moral que esta teoría ha tejido durante más de cuatro décadas en el País Vasco" (Sáez de la Fuente, 2017: 37).

Así, el asesinato o la extorsión en un contexto de conflicto es menos condenable: se podría decir que es menos asesinato o menos robo que el cometido por un delincuente común. De esta forma, se construye un discurso que tiende a exculpar al asesino o al extorsionador, pues lo envuelve todo bajo el manto protector del patriotismo y de la noble causa. El contexto de conflicto político ha

servido para justificar una violencia terrible y cruel. Así, en el marco del conflicto, las víctimas lo eran en aras de un bien superior, casi totémico. Como de nuevo afirma Izaskun Sáez de la Fuente:

La vida ajena y la propia se someten a condiciones porque existe otra instancia más sagrada, la supervivencia de todo un Pueblo, convicción que se sintetiza en una expresión que se ha hecho terriblemente famosa en estas tierras: "Morir por Euskal Herria, matar por España". Imbuido de un fuerte sentimiento victimista, opera hasta el extremo un código relativista subvertidor de esquemas morales que sitúa el valor de la vida humana en función del rol que cada sujeto desempeña respecto del modelo previamente establecido, dándose por supuesto como verdad revolucionaria que la vida del oprimido vale más que la del opresor" (Sáez de la Fuente, 2017: 39).

Se trata, en definitiva, de discursos de odio, de balas invisibles que activan otras más letales, las de nueve milímetros Parabellum. Auténticos mitos justificadores, auténticos "mitos que matan" (Fernández Soldevilla, 2016: 23) con el empuje y la complicidad de quienes fomentaron nuestro particular pogromo vasco (Gros, 2002).

En 1982 René Girard publicó El chivo expiatorio, donde nos ofrece una deconstrucción mítica, que profundizó luego en Sanglantes origines (2011), del fenómeno del "chivo expiatorio". Allí comenzaba rescatando al poeta francés Machaut y su descripción de las calamidades generadas por la peste negra. En nombre de Dios se señaló a los judíos como culpables y, al ser estos masacrados, la peste remitió. Se pregunta Girard qué queda de todo ello. Realmente, dos hechos objetivos: El primero, la falsedad de las acusaciones, pues sabemos que la enfermedad se transmitía por una bacteria. El segundo, la realidad de las matanzas, explicitada de forma irrefutable por las víctimas asesinadas. Así, la víctima no se elige al azar; por el contrario, es elegida en tanto que es ajena a un Nosotros común. La adjudicación de la culpa a las víctimas no es sino la ya mencionada "transferencia de la culpabilidad" (Girard, 2002: 206). Así, se castiga a los otros por unos supuestos pecados,

nunca atribuibles a nosotros, y de ese modo el linchamiento es justificable. La explicación mítica de los males que nos aquejan y su adjudicación a un “chivo expiatorio” es un recurso fácil que se ha repetido a lo largo de la historia, y ese mecanismo ha servido para tranquilizar las conciencias de numerosas sociedades, quizás también de la nuestra.

La juventud captada

La construcción del enemigo como paso previo para su eliminación

El jueves 17 de agosto el terrorismo islamista golpeaba cruelmente en el centro de Barcelona. Enseguida numerosas personas, comentaristas, periodistas, investigadores sociales… se hicieron la siguiente pregunta: ¿A qué se debe que unos jóvenes puedan sentir tanto odio como para asesinar a sus semejantes?

La memoria de nuestro país es muy frágil. Esta pregunta es la misma que en Euskadi se han hecho, nos hemos hecho, muchas personas durante demasiado tiempo y con reiteración de muertos en las calles. Efectivamente, eran jóvenes. No obstante, la gran mayoría de jóvenes no se muestran predispuestos a la violencia contra un semejante. Su acción terrorista, su ímpetu asesino, no puede adjudicarse de forma simplista a los ímpetus de juventud. Su acción no podría explicarse sin la influencia en sus vidas de personajes como el imán de Ripoll, Abdelbaki Es Satty. Los autores materiales de la matanza fueron esos jóvenes y, recordando de nuevo La voluntad del gudari de Fernández Soldevilla, nada les exime de responsabilidad. Pero quien sembró en ellos el discurso del odio, quien les captó para la causa sangrienta, es el último responsable de los crímenes. Esto existió en Euskadi entre los sectores más extremos del nacionalismo radical y existe hoy en día entre los sectores más rigoristas de la juventud musulmana. Sin poder calibrar su poder de penetración real, ni aventurar cifras de acólitos, lo único cierto es que hay una juventud captada. Coincido con el profesor Martín Alonso, en su libro Universales del odio. Creencias, emociones y violencia, en que la violencia reciente se nos presenta de tal forma que las cuestiones identitarias y emocionales resultan centrales. Es por ello que a la hora de analizar ciertos discursos he intentado recuperar sus ideas. Así, observo que la violencia presenta una estructura tripartita de filiación mitológica o

teológica: origen (creación, pasado glorioso, edad de hierro), caída (presente degradado) y fin (redención, futuro glorioso) (Levinger y Lytle, 2001: 186). “El corpus doctrinal de buena parte de las conceptualizaciones se articula en torno a tres nudos: postulación de una causa, formulación del problema y programa para la solución” (Alonso, 2004: 13). En realidad, esta estructura teórica, desde lo epistemológico, se me ha presentado en las narrativas de numerosos de mis informantes.

En 2009, durante mi trabajo de campo investigando sobre violencias en espacios urbanos en peligro de guetización en Vitoria-Gasteiz, tuve la oportunidad de charlar con numerosos jóvenes árabes que justificaban su violencia directa o de coacción en las enseñanzas del islam. Esos mismos discursos, en boca de jóvenes cercanos al salafismo, me han sido repetidos en Tánger, Fnideq, Tetúan, Ceuta… en el curso de varias investigaciones entre los años 2008 y 2016. “España participó junto con el diablo. Sí, con el diablo sionista y EE UU en la guerra de Irak… Eso fue una guerra contra el islam, una guerra contra la religión verdadera… Nosotros, todos los musulmanes, estamos muy enfadados… ¡Eh! muy enfadados… Sobre todo, los jóvenes son los más enfadados… y los jóvenes son jóvenes… nosotros a veces no podemos parar a los jóvenes” (Prieto Mendaza, 2012: 234).

Aludiendo a la necesaria memoria, el nuevo terrorismo islamista, precisamente, nos debe confrontar con las similitudes, terribles, de todo terrorismo, especialmente de aquel que se ejerció en nuestro nombre. Si hacemos un análisis comparativo de tres discursos violentos que han desembocado en algún momento en acciones violentas de justificación ideológica, podríamos elegir a tres jóvenes tipo que responden a su vez a tres discursos tipo, diferentes ciertamente, pero iguales al mismo tiempo en ciertos puntos como intentaré demostrar[10]:

En primer lugar, chicos o chicas que militan en una conocida organización juvenil del nacionalismo independentista vasco y que consideran ETA un grupo de luchadores patriotas.

En segundo lugar, jóvenes musulmanes, de ambos sexos, que forman parte de un grupo político o religioso afín al salafismo o a sus facciones más extremas, que observan en la lucha de Estado

Islámico una posibilidad de revolución del islam.

En tercer lugar, muchachos o muchachas que militan en un grupo de extrema derecha, con la coartada de apoyar a un club de fútbol, y que participan de reuniones y manifestaciones en las que se reivindica el franquismo.

Después de analizar repetidas veces y en profundidad las tres tipologías (y sus respectivos discursos sectarios) observo similitudes, al igual que especificidades, entre ellas. Y, además, en todos los casos se ha de destacar la importancia radical que ha tenido y tiene la necesaria red de captación y adoctrinamiento para llegar a empujarles a arruinar su vida por una falacia mitificada. En todos los casos, el discurso sectario necesita ciertas claves que puedan afianzar una forma de fe que garantice, mediante la exaltación de las emociones, que los jóvenes militantes se enfrenten un día a quienes consideran los otros, los enemigos de nuestra comunidad. Veamos, pues, esos elementos coincidentes:

Identidad excluyente: soy vasco, árabe, español; un pueblo milenario y que sufre por la opresión de un enemigo exterior (España, Occidente, la inmigración).

Consideración cerrada de la cultura: mis prácticas culturales no tienen nada que ver con las de los otros, no me une nada a ellos, soy diferente.

Idioma: mi lengua, mi idioma, es único e inigualable y me otorga identidad.

Reivindicación territorial: nuestro país está formado por unos determinados territorios que hemos de recuperar, de cohesionar, de reunir de nuevo en una gran nación.

Enemigo exterior: ellos, los otros, son nuestro enemigo y los causantes de todos nuestros males.

Llamamiento a la acción (violenta): los luchadores, los

soldados, son considerados como lo mejor de nuestra juventud, ejemplos auténticos de patriotas que luchan contra el opresor.

Hay variables diferenciales entre los tres casos tipo, pero destacan más las similitudes. Los caminos de la captación de jóvenes para diferentes empresas violentas no difieren sustancialmente entre ellos; no al menos en el sustento ideológico que, previamente, les ha alimentado. El mito crea identidad, es fundante y es justificador de un discurso social que llama a la lucha en todos sus frentes. Este combate, como ya hemos mencionado, no concierne, necesariamente, solo a quien apretará el gatillo o accionará el detonador, sino que también puede ser ejercido a otros niveles: facilitando datos de un posible objetivo terrorista, actuando como dinamizador de la causa en universidades, movimientos de barrio o grupos culturales, etcétera. Ha sido esta una forma de colaboración que ha tenido gran predicamento en nuestro contexto vasco entre ciertos sectores de la juventud. Tanto la banda terrorista ETA como su entorno político-social han sido expertos en fagocitar cualquier iniciativa o movimiento susceptible de escaparse a "la causa". Han sido absorbidos por el llamado MLNV (Movimiento de Liberación Nacional Vasco) movimientos ecologistas, sindicalistas, feministas, a favor del euskera, de cooperación internacional, deportivos, religiosos, etc. Ante esta posibilidad de militancia, siempre justificada por una noble causa como es la de la libertad de un pueblo, han sido muchos los jóvenes que, desde la adolescencia, han participado en movimientos como Ikasle Abertzaleak, en organizaciones de apoyo a presos de ETA o en el sindicalismo abertzale para, desde ahí, dar el salto definitivo a la organización terrorista. Es cierto que no se puede exagerar: los jóvenes que han dado el paso hacia la acción violenta han sido una minoría. No obstante, si acordamos que la red de complicidad era fundamental para que el terrorismo pudiera subsistir, se puede concluir que el sector de la juventud implicado en cuatro décadas de violencia resulta significativo en el contexto vasco.

Para todo ser humano, pero especialmente para un joven, resulta muy difícil quedar excluido del grupo amical. Fuera de la cuadrilla "hace mucho frío" y los movimientos de control social que ha

generado el entorno de ETA durante años han contribuido a la estigmatización de los pusilánimes o indecisos y, evidentemente, de quienes hacían oídos sordos a sus cantos de sirena. Esta estigmatización del no adepto o del disidente ha sido variable a lo largo de la geografía vasco-navarra. No ha sido tan intensa en Álava como en Gipuzkoa, ni el círculo de la coacción se ha cerrado de igual forma en las capitales que en un pueblo pequeño, ni la intensidad del ataque ha sido igual para un joven simpatizante nacionalista que para un socialista o uno cercano a un partido conservador de ámbito nacional.

Si hablamos de la permeabilidad del discurso sectario entre la juventud y de su situación de vulnerabilidad ante la erótica de la violencia que les envolvía debemos reconocer que esta ha sido especialmente compleja para los jóvenes hijos de trabajadores llegados desde otras zonas de España. Muchas veces, para sentirse aceptados en el círculo de los nuestros, han debido demostrar un patriotismo suplementario (abertzaletasuna) para borrar por completo toda sospecha de españolidad y dejar de estar marcados por el estigma. Eugenia Ramírez Goicoechea lo refleja en un estudio realizado en Gipuzkoa (1991: 101). Muchos jóvenes de origen no vasco, hijos de padres nacidos en Extremadura o Andalucía, y llegados a Euskadi en la década de los años setenta, se muestran de forma extremadamente fanatizada a favor del euskera, de la independencia de Euskadi, de los asesinatos cometidos por la banda terrorista ETA, etc. Sus manifestaciones de violencia y hostilidad hacia lo español son exageradas; sus nombres y apellidos son cambiados para "evitar que se les reconozca o asocie con sus culturas de origen" y para que no se generen "dudas sobre su vasquidad". En la conformación de su identidad no han existido posibilidades de configurar una identidad híbrida por la negación y oposición de un entorno hostil, un paisaje social que ha impedido lo que la autora denomina la "interpenetrabilidad de las relaciones" (Ramírez Goicoechea, 2007: 54).

Ante esta presión ejercida por el entorno es muy difícil que el joven se enfrente al grupo. ¿Cómo responder a la estigmatización a la que podría ser sometido por oponerse a colaborar? Como Goffman recuerda, en algunos casos le sería fácil corregir la deficiencia si renunciara a todo marcador que le asociase con el hecho de ser no

abertzale o de no militar en una organización juvenil afín (Goffman, 1970: 19-56). Hablamos de la ocultación. En otros, dada la dificultad de esconder la marca del estigma, debería vivir con ello intentando manejar la información asumiendo los riesgos que implicaba exhibirla u ocultarla. Finalmente, siempre quedaba la opción del enfrentamiento, es decir, mostrar públicamente, como un marcador de orgullo, que se era portador del estigma, opción que ha tenido consecuencias muy duras para muchos jóvenes y en algunos casos, como es el de Miguel Ángel Blanco, letales. Es evidente que la posibilidad del enfrentamiento implicaba cierta dosis de heroicidad, en especial teniendo en cuenta el ambiente que se respiraba en los años ochenta, durante los llamados "años de plomo", en numerosas localidades en las que los sectores más extremistas ejercían y actuaban como un potente poder fáctico. Ahí radicaba el éxito de ese universo ideológico: su presencia generaba miedo en los sectores disidentes de la juventud. El silencio se convertía así en la opción más prudente.

El papel de la educación vasca ante el terror

Resulta evidente que, en la enculturación de las nuevas generaciones, además del entorno familiar o social tiene una influencia importante, aunque nunca definitiva, el sistema educativo. En este sentido, resulta pertinente preguntarse por el papel desempeñado durante años por el sistema educativo vasco en la tarea de deslegitimación de la violencia terrorista. Siendo evidente que nuestro modelo educativo ha tenido notables éxitos en esta tarea, observo también ciertos déficits que, sin magnificarlos, debo mencionar.

En un informe del año 2009, la institución del Ararteko (Defensor del Pueblo) recogía el dato de que el 15% de los adolescentes vascos que estudiaban en Educación Secundaria, desde los 12 a los 16 años, no rechazaba y justificaba la violencia de ETA, y otro 14% se mostraba indiferente o no se manifestaba claramente en ese sentido[11]. Esa realidad nos obliga a interpelarnos si el papel de nuestro sistema educativo vasco ha sido en este asunto tan exitoso

como algunos hubiéramos deseado. No sería un asunto menor el interrogarnos acerca de la postura mantenida por la comunidad educativa y por la propia administración en relación a los mitos y a los ritos que han envuelto (¿y envuelven todavía?) la construcción simbólica del pensamiento sectario sostenedor del ejercicio de la violencia[12].

Insisto en que sería injusto generalizar. Aun así, el análisis puede ser revelador y también sanador si es que permite reconducir determinadas inercias del pasado. Durante más tres décadas, el Gobierno vasco, y los grupos políticos que han estado en el poder, han construido un sistema educativo con unas características muy concretas. El sistema educativo vasco —como los demás de este y de cualquier Estado—, entre la militancia activa de unos y la colaboración bienintencionada de otros (entre los que me incluyo) ha sido creador de identidad y ha generado en una parte importante del alumnado una adhesión a una cosmovisión política que se sustenta en mitos y ritos compartidos por la visión nacionalista del país, y que ha concluido en una concepción romántica de nuestra identidad al considerar los mitos antes mencionados como verdades irrefutables. Esto no ha contribuido directamente a formar terroristas, pero sí que de forma indirecta ha socializado un discurso identitario hegemónico sobre el que se ha instalado la justificación del terrorismo.

Si tomamos como ejemplo las movilizaciones contra la nueva ley de educación, podríamos decir que la LOMCE es ampliamente contestada entre la comunidad educativa vasca. Cierto, pero la crítica más fuerte no es por su supuesto carácter retrógrado en lo social o pedagógico, sino, precisamente, porque se argumenta que esta niega la especificidad y singularidad vasca. Para ello, una mayoría social, sindical, de asociaciones de padres y madres, etc. se manifiesta por un sistema educativo vasco propio (Gure Hezkuntza Sistema Propioa), sugiriendo al Departamento de Educación del Gobierno Vasco y a los equipos directivos de los centros que se declaren “insumisos” ante la LOMCE, por lo que de ataque al “hecho diferencial vasco” tiene.

Es el propio currículum educativo vasco (Plan Heziberri 2020) el nuevo eje vertebrador para las próximas décadas. Según el

preámbulo del mismo, su intención es que nuestros jóvenes estén imbricados en la cultura vasca y que de ahí den el salto a Europa. España no existe en un proyecto marcadamente nacionalista, de manera que los alumnos pasarán por el sistema educativo sin contemplar la realidad española o haciéndolo como algo ajeno a la realidad vasca.

En un instituto de Hernani, en septiembre de 2016, se celebró un homenaje, con aurresku de honor incluido, a varios presos de ETA, entre ellos José Manuel Aristimuño Pana, asesino, entre otros, de los jefes de la Policía Municipal vitoriana (Eugenio Lázaro) y del comandante del Cuerpo de Miñones alavés (Jesús Velasco). Hechos similares se han producido en otros muchos centros educativos y espacios de educación no formal del país.

Si nos referimos a la representación sindical en la Escuela Pública Vasca, es necesario mencionar que los movimientos sindicales nacionalistas, y quienes comparten gran parte de sus discursos, tienen una representación que es abrumadoramente mayoritaria a favor de LAB, ELA-STV y STEILAS, mientras que CC OO, UGT y otros sindicatos no nacionalistas representan la minoría. Quizás este paisaje educativo, grosso modo, explique por qué las peticiones de participación en el programa de "Víctimas educadoras en el aula" (en este momento dentro del módulo educativo Adi-adian) tuvo grandes dificultades en sus inicios.

Ciertamente, no podemos ser injustos, y no todos los y las docentes se han comportado de igual forma. De hecho, personalmente he conocido numerosas iniciativas en contra de la violencia terrorista, en su gran mayoría surgidas de centros concertados de ideario católico, pero, por supuesto, también en centros públicos[13]. No obstante, es legítimo que nos asalte la duda y ante esta realidad nos preguntemos si nuestro sistema educativo ha sido realmente activo contra la intolerancia y contra la difusión del pensamiento sectario que alimentó la incorporación de numerosos jóvenes a las filas del terror y, finalmente, si es vehículo eficaz para la deslegitimación de la violencia.

Conclusiones

El análisis de cualquier situación de violencia debe hacerse desde una óptica multifactorial. Sería erróneo intentar abordarlo desde una perspectiva única. Cuando un joven, con toda una vida por delante, decide participar en un grupo terrorista, sus motivaciones son varias: étnicas, religiosas, ideológicas, ambientales, económicas, de estima personal o social, amicales, familiares, estratégicas, etc. A pesar de ello, es necesario centrar el tema. Ya hemos comentado que "la decisión de asesinar es personal, individual e intransferible" (Fernández Soldevilla, 2016: 250), pero me reitero en la teoría inicial: el terrorista se hace, se forja, se alienta, y para ello son necesarias ciertas estructuras de adoctrinamiento y captación. Nuestros particulares sicarios —me refiero a los terroristas de ETA, aunque ni puedo ni debo olvidar otras violencias a cargo de grupos incontrolados o alentadas desde estructuras del Estado, como fue el caso de los GAL— no nacieron matando. Fue necesaria la enculturación de numerosos jóvenes, con base en ciertos mitos, para educarles en un lenguaje sectario que, previo proceso de deshumanización de los otros, propició la conversión de estos en elementos a expulsar o a eliminar del nuevo ethnos recreado: el indómito Pueblo Vasco. Primo Levi nos dice al respecto de la captación de los jóvenes nazis:

Habían sido educados en la violencia: la violencia corría por sus venas, era normal, era obvia. Se desbordaba de sus rostros, de sus gestos, de su lenguaje. Humillar, hacer sufrir al enemigo era su oficio de cada día; no pensaban en ello, no había segundos fines: el fin era aquel. No quiero decir que estuvieran hechos de una sustancia humana especialmente perversa, distinta de la nuestra; sencillamente habían estado sometidos durante algunos años a una escuela donde la moral corriente había sido subvertida" (Levi, 1989: 114).

Ese pensamiento, profundamente sectario, permite y justifica todo tipo de violencia contra el categorizado como "enemigo". Una violencia que no ha sido únicamente directa, es decir, que haya utilizado el asesinato, la extorsión, el amedrentamiento y la coacción, sino que ha sido sobre todo una gran máquina para la producción de violencia simbólica. La estigmatización de parte de la población ha sido, en mi opinión, la manifestación más clara de ese tipo de violencia, que resulta insoportable para quien la sufre y es casi imperceptible para la mayoría social.

Al igual que ocurre con el terrorismo islamista, o con los grupos de extrema derecha o neo-nazis, nuestros jóvenes abertzales radicales son producto de un discurso, de un adoctrinamiento y de una llamada a la acción que no parte, al menos no totalmente, de ellos, sino que son otros, siempre adultos, los que van a introducir en sus mentes el virus de la intolerancia. Ellos son los verdaderos culpables, quienes los han reclutado, entrenado y entregado a la violencia; ellos, y no solo los sicarios, son los verdaderos responsables de las matanzas y cuanto menos debieran de hacer esa autocrítica. Pero ¿está esa cultura política haciendo esa reflexión? Salvo algunos casos puntuales, que es necesario reconocer y aplaudir, y algunos gestos que han transcendido a la opinión pública (como fue el caso del alcalde de Rentería), ese mundo está todavía aferrado a inercias pretéritas y costará que asuma la crueldad de lo hecho y el dolor generado.

El año pasado, en sus palabras de inauguración del XIV seminario de la Fundación Fernando Buesa, Sara Buesa decía: "…una característica especial en el caso de ETA es el apoyo y la justificación con los que ha contado por parte de un sector de la sociedad vasca. Todavía hoy, a estas alturas, se aprecian actitudes y se escuchan mensajes en el entorno de Sortu que justifican la existencia de ETA como una estrategia necesaria" (Mateo y Rivera, 2017: 24). Pues bien, en esta tierra, al igual que hiciera el imán de Ripoll este pasado verano, también han existido "sacerdotes de la causa", artífices de rituales sangrientos y crueles que han terminado con la vida de novecientos inocentes y, sin equiparar víctimas con victimarios, con cientos de terroristas viendo pudrir sus vidas y sus

conciencias en una celda. El reconocimiento de ese error histórico, el necesario ejercicio de autocrítica, se hace pertinente, tarda en llegar e incluso, cuando llega, lo hace en forma de circunloquios para evitar reconocer responsabilidades propias, acudiendo a ese perverso discurso de que "todos somos víctimas".

He insistido en la importancia que en la tarea de deslegitimación del discurso del odio tiene la educación, concebida como tarea no solo de la escuela sino también de toda la sociedad. Señala Hoffer que "el odio es el principal agente unificador de los movimientos de masas, el más accesible y el de mayor alcance" (Hoffer, 2009: 129). Pues bien, hemos de mirar al futuro, por supuesto, pero resulta desalentador comprobar cómo todavía hoy son muchos los que por criticar la violencia ejercida y a sus autores, materiales o inductores, por señalar los mitos fundantes de su retórica nacional-socialista —en definitiva, el discurso del sectarismo y del odio asesino—, son capaces de señalarte como un mal vasco, un vasco equívoco o un vasco desviado. Triste constatación en tiempos de reconciliación.

Capítulo 9

La implicación de la comunidad en la prevención: la experiencia de la ‘Radicalization Awareness Network’

María Lozano alia

El fenómeno de polarización y radicalización social, que propicia e incita a conductas violentas entre la juventud, se ha convertido en una fuente de preocupación creciente para gran parte de los gobiernos, no solo de zonas geográficas históricamente ligadas a la existencia de grupos terroristas, sino también de países que experimentan cómo el riesgo de radicalización de sus poblaciones se incrementa y con ello la amenaza de sufrir atentados dentro de sus propias fronteras, o bien que temen que su territorio sea utilizado para fines logísticos terroristas.

La manera de enfrentarse a este fenómeno varía en función de las regiones, y dentro de estas, incluso entre países, dependiendo de sus propias políticas de seguridad, sus estructuras internas o bien la tendencia política gobernante en el momento.

Medidas coercitivas frente a la implicación de la comunidad: dos caras de la misma moneda

Más allá de las diferencias, dos son las líneas principales de actuación en materia de prevención y lucha contra la radicalización, definidas por objetivos, actores y herramientas bien diferenciadas. La primera de ellas, conocida en el entorno académico y de profesionales de la intervención social del área como hard approach, implica la detección e interrupción de aquellos individuos identificados como radicalizados y que se encuentran en el estadio inmediatamente previo a la comisión de un delito, bien relacionado con la comisión de un atentado terrorista o bien dentro de la esfera de actos delictuales tendentes a la misma, tales como la captación y radicalización de jóvenes, la financiación de estas estructuras, etc. Esta línea de actuación está dirigida y ejecutada por miembros de los servicios de inteligencia y de las fuerzas de seguridad de cada país, y sus herramientas principales, fundamentalmente de carácter coercitivo, están relacionadas con aquellas propias de la investigación policial.

Por su parte, la segunda línea, conocida como el soft approach, en alusión al término soft power acuñado en 1990 por Joseph Nye, está enfocada a la prevención de la radicalización, desradicalización y separación o desconexión con los grupos extremistas del individuo, siempre situada en una fase no criminal. El área de actuación, por tanto, es el proceso de adopción de posturas extremistas y violentas, de adhesión a grupos extremistas e, igualmente, de desvinculación de esas posturas y grupos sociales, utilizando la persuasión, la psicología social y el uso de narrativas alternativas al mensaje extremista, tales como los beneficios grupales e individuales de la democracia, los derechos humanos y las oportunidades individuales. En ningún caso se adopta ningún tipo de enfoque o herramienta coercitiva a través de esta línea. Los actores principales de este soft approach suelen ser organizaciones de la sociedad civil, ONG’s, instituciones educativas y centros

de investigación, entre otros.

La lógica y la experiencia nos indican que estas dos líneas de actuación deberían ser complementarias y estar integradas en las estrategias nacionales/regionales de lucha contra la radicalización, si bien la primera de ellas suele tener mejor acogida por parte del sector gubernamental y policial. Por otro lado, si bien es cierto que, en ocasiones, las iniciativas integradas dentro del soft approach cuentan con el respaldo gubernativo, en la mayoría de los casos son iniciativas aisladas, no integradas dentro de la estrategia regional o nacional y carentes de apoyo financiero e institucional. Un aspecto este último que, como veremos, no resulta en sí mismo un perjuicio para la efectividad de las mismas.

Aunque hasta el momento la prioridad de la inmensa mayoría de países sensibilizados con este fenómeno ha sido la utilización de un hard approach basado en la actuación de los cuerpos y fuerzas de seguridad y servicios de inteligencia, la evolución y tendencias en los procesos de radicalización y reclutamiento, así como la propia evolución de la narrativa extremista de captación, muestran cómo la implicación de la comunidad y la colaboración con la sociedad civil se hacen cada vez más necesarias.

El proceso de creación de una estrategia de prevención a nivel regional o nacional implica la identificación de los objetivos en cuanto a prevención y lucha contra la radicalización, y las actuaciones necesarias para llevarla a cabo. Para ello es necesario priorizar las actuaciones o acciones, así como los agentes gubernamentales que formarán parte de estas actuaciones, con el fin de establecer protocolos de actuación y distribuir responsabilidades entre las partes intervinientes. El resultado debería conducir a un conjunto de acciones llevadas a cabo por los actores designados con carácter multisectorial, pertenecientes a distintas áreas de la administración, bajo la coordinación de una agencia o departamento que asuma el liderazgo del plan de prevención de radicalización, y con la implicación de actores de la sociedad civil, que producirán un resultado holístico a nivel de prevención, y el empoderamiento e implicación de la comunidad.

Marco legal internacional

La necesidad de crear un partenariado sólido y eficaz con la sociedad civil en términos de prevención y lucha contra la radicalización con el fin de diseñar un enfoque holístico para enfrentar este fenómeno ha sido objeto de atención por parte de la comunidad internacional en numerosas ocasiones y a través de diversos instrumentos legales. Así, el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, a través de su Resolución 1.624 recuerda "la importancia del papel que desempeñan los medios de comunicación, la sociedad civil y religiosa, la comunidad empresarial y las instituciones educativas en la labor de fomentar el diálogo y mejorar el entendimiento, alentar a la coexistencia y a la tolerancia, y promover un entorno que no favorezca la incitación al terrorismo". Por su parte, la Resolución 2.129 también subraya "la importancia de las comunidades locales, el sector privado, la sociedad civil y los medios de comunicación para aumentar la conciencia sobre las amenazas del terrorismo y hacerles frente con la mayor eficacia", así como las ventajas de que se aplique un "enfoque integral para prevenir la propagación del terrorismo y el extremismo violento". En esa línea, recomienda que los estados miembro interesados "sigan colaborando e intensificando sus asociaciones con organizaciones internacionales, regionales y subregionales, la sociedad civil, las entidades académicas y otras entidades".

[La Resolución 2.178] alienta a los estados miembro a lograr la cooperación de las comunidades locales y los agentes no gubernamentales pertinentes en la formulación de estrategias para contrarrestar la retórica del extremismo violento que pueda incitar a la comisión de actos terroristas, abordar las condiciones que propicien la propagación del extremismo violento, que puede conducir al terrorismo, incluso empoderando a los jóvenes, las

familias, las mujeres, los líderes religiosos, culturales y de la educación y todo otro grupo interesado de la sociedad civil, y adoptar enfoques específicos para combatir el reclutamiento de personas para este tipo de extremismo violento y promover la inclusión y la cohesión sociales.

Cabe por tanto esperar que estas recomendaciones de carácter internacional, aun careciendo de efecto vinculante debido a su carácter de soft law, tengan en un futuro una plasmación en el cuerpo normativo que regula los planes nacionales de prevención y la lucha contra la radicalización, en especial previendo y fomentando la implicación de la sociedad civil y de las comunidades.

Por su parte, la Unión Europea identifica de manera clara su posición en la Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones, denominada "Prevenir la radicalización hacia el terrorismo y el extremismo violento: una respuesta más firme de la UE": "Las técnicas tradicionales de aplicación de la ley resultan insuficientes para atajar las nuevas tendencias de radicalización, lo que exige ampliar el enfoque aplicado a la prevención y lucha contra ese fenómeno. Ese nuevo enfoque más amplio debe contar con la participación de toda la sociedad".

Fruto de esta línea institucional es la creación de la Radicalization Awareness Network, o Red de Sensibilización contra la Radicalización (en adelante RAN). De acuerdo con la diversa documentación elaborada por la Comisión Europea y la propia RAN, podríamos dibujar de manera no pormenorizada los principales rasgos de esta organización de la siguiente manera: RAN es la respuesta de la Unión Europea a la necesaria implicación de la sociedad civil en las políticas de prevención de la radicalización y se articula como una red de profesionales en la Unión Europea que trabajan en primera línea con colectivos especialmente vulnerables a la radicalización, con individuos ya radicalizados, y con iniciativas tendentes a la prevención y lucha contra la radicalización.

El perfil de los profesionales implicados en esta red es variado, yendo desde el sector educativo, trabajadores sociales, agentes de policía y cuerpos de seguridad, hasta profesionales de la salud mental, psicólogos y sociólogos implicados activamente en la prevención y lucha contra la radicalización en todas sus formas.

Desde que se produce su lanzamiento en 2011, RAN ha implicado a más de 2.500 profesionales de toda la Unión Europea.

Financiada íntegramente por la Comisión Europea, su funcionamiento se establece a través de una Carta de Principios y unas Reglas de Procedimiento, ambas de acceso público a través de la página web de la Comisión Europea.

En relación a su estructura, el Centro de Excelencia dentro de RAN actúa como un centro de conocimiento para conectar, desarrollar y difundir las buenas prácticas y los conocimientos técnicos de los expertos. Su función es la de coordinar y dar apoyo técnico a RAN, impulsando un dialogo inclusivo entre profesionales, políticos y académicos. El Centro de Excelencia desarrolla conocimiento de vanguardia y sirve de apoyo a la Comisión Europea y a los estados miembro, así como también colabora en el diseño de la agenda de investigación de la Comisión. Finalmente cabe destacar que el Centro de Excelencia ejerce de vínculo y punto de encuentro con todas las iniciativas que, en materia de prevención, se implementan dentro y fuera de la UE.

En relación al perfil del miembro de RAN es el de un profesional que, desde la primera línea, se enfrenta a retos locales y específicos en materia de prevención de radicalización. Esta red de profesionales que integran RAN a su vez se articula en torno a diferentes grupos de trabajo con temática distinta e interconectada entre ellos, propiciando el intercambio de ideas e identificando buenas prácticas y nuevas líneas de investigación e intervención en la lucha contra la radicalización.

En cuanto al proceso de toma de decisiones cabe citar que cada uno de estos grupos está liderado por dos Jefes de Grupo y que todos ellos conforman el Comité de Dirección, junto con el Centro de Excelencia y la Comisión Europea.

Pasemos, pues, a enunciar los distintos grupos de trabajo existentes dentro de RAN:

Comunicación y Narrativa (RAN C&N): formula y desarrolla herramientas de comunicación on y off line frente a la propaganda extremista, aportando alternativas a ese ideario. Los integrantes de este grupo de trabajo recopilan buenas prácticas y conocimiento en relación al contenido de estas narrativas, identificando "voces creíbles" y los medios más adecuados para dar difusión a este mensaje.

Educación (RAN EDU): equipa y forma a profesionales del sector educativo para hacer frente a los procesos de radicalización. El objetivo esencial es sensibilizar sobre el fenómeno, y empoderar y fortalecer la capacidad de los educadores para prevenir la radicalización.

EXIT (RAN EXIT): este grupo está enfocado a los procesos de desradicalización y programas de desvinculación de los entornos radicales, así como a fomentar iniciativas tendentes a la reinserción de los individuos ya desradicalizados.

Juventud, Familias y Comunidades (RAN YF&C): examina los métodos más adecuados para asistir y fomentar la implicación de los jóvenes, familias y comunidades que se ven afectadas por procesos de radicalización.

Autoridades locales (RAN LOCAL): reúne a las autoridades locales a cargo de la coordinación de profesionales, agencias y estructuras dedicadas a la prevención y lucha contra la radicalización a nivel local. Este grupo es el encargado de recopilar, comparar y difundir los distintos modelos de actuación existentes en la UE y desarrollados a nivel local.

Prisiones y libertad condicional (RAN P&P): agrupa profesionales del sector y analiza los efectos de los regímenes penitenciarios, programas de reinserción y procesos ad hoc para terroristas convictos.

Policía y aplicación de la Ley (RAN POL): identifica la metodología y los enfoques policiales efectivos, incluidos los programas de formación, uso de redes sociales y el fortalecimiento de relaciones de mutua confianza con el entorno familiar y de la comunidad.

Atención sanitaria y social (RAN H&SC): sensibiliza al entorno de profesionales sociales y de la salud en relación a su papel en la identificación y asistencia a aquellos individuos en riesgo de radicalización.

Memoria de las Víctimas del Terrorismo (RAN RVT): este grupo está centrado en el mantenimiento de una red de organizaciones y víctimas europeas, en la organización de eventos de recuerdo como el 11 de marzo "Día Europeo en recuerdo de las víctimas del terrorismo" y en la identificación del rol adecuado de las víctimas en la prevención de la radicalización, así como en la interactuación con los otros grupos de trabajo.

Como herramienta principal de RAN, y de mayor utilidad para el público interesado, debemos mencionar la Colección de Buenas Prácticas. A través de ella se han identificado y reunido las mejores iniciativas, en curso o finalizadas, centradas en la prevención y lucha contra la radicalización que se desarrollan en alguno de los estados miembro de la Unión Europea. Su acceso es relativamente, pues la Comisión Europea ha articulado una página web y un buscador en el que, al introducir determinados criterios, podemos localizar aquellos proyectos e iniciativas que encajen con nuestros intereses y área de trabajo. Entre todos estos ejemplos, superan en número y efectividad aquellos liderados por la sociedad civil, o aquellos en los que este tipo de organizaciones ha tenido un papel relevante.

La sociedad previendo la radicalización

La necesidad de incluir a las organizaciones de la sociedad civil dentro de un plan nacional de prevención y lucha contra la radicalización es crucial y obedece a varias razones sustanciales, relacionadas con la calidad y efectividad del propio plan de prevención. Los principales beneficios identificados de esta implicación son:

1. Credibilidad. Cualquier programa o actuación ligado a la prevención o lucha contra la radicalización debe estar enfocado a su público objetivo o target. En este caso, y en función del tipo de programa, podríamos hablar, entre otros, de población en riesgo de radicalización, individuos en proceso de desradicalización o incluso de "retornados", entendiendo por ello a los individuos y familias que vuelven a sus países de origen en Occidente después de su contacto y estancia con grupos terroristas en el extranjero.

Como factor añadido, no debemos olvidar, además, que nuestra audiencia está formada en su mayoría por jóvenes, con las peculiaridades y dificultad que esto implica si consideramos que las actuaciones de prevención y lucha contra la radicalización suelen estar diseñadas y ejecutas por adultos, sin un conocimiento muy exhaustivo de este público objetivo tan exigente y, a veces, impermeable.

Por lo tanto, el primer paso para lograr la efectividad de cualquier actuación vinculada al área es contar con la credibilidad de la organización que "lanza" el mensaje. Desafortunadamente, los programas de prevención liderados por agencias gubernamentales no cuentan con la credibilidad entre la comunidad a la que van dirigidos, generando desconfianza y sensación de vigilancia y escrutinio entre sus participantes. Es necesario, por tanto, contar con la colaboración de organizaciones cívicas, ONG's o cualquier

otra agrupación social vinculada a la comunidad objeto de la acción de prevención o lucha contra la radicalización que cuenten con la suficiente credibilidad y que no vayan a ser rechazados o generar suspicacias. De otro modo, estaremos desperdiciando fondos públicos y oportunidades de éxito.

2. Implicación de voces creíbles. Son numerosos los proyectos que utilizan dentro de su estructura, e incluso como parte en sí misma de la narrativa alternativa a la extremista, la presencia de mensajeros o caras visibles que generen confianza y empatía entre el público al que van dirigidos sus mensajes. Son las denominadas "Voces Creíbles". Consideramos voces creíbles a las víctimas de atentados terroristas, antiguos radicales ya desvinculados, familiares de jóvenes radicalizados y determinados líderes religiosos. La implicación de estas voces creíbles dentro de actuaciones de prevención y lucha contra la radicalización solo tiene sentido a través de la colaboración de las organizaciones cívicas a las que pertenecen o con las que mantienen lazos de mutua confianza. La utilización directa de estos testimonios por parte de los gobiernos o sus agencias reduce la credibilidad de los mismos y por tanto la efectividad de los planes de prevención, al ser percibidos como "infiltrados" o "vendidos", tal y como hemos mencionado en el punto anterior. De igual modo, la utilización de estas voces creíbles implica, en la mayoría de las ocasiones, un apoyo, asistencia y formación adicional en relación al contenido de su narrativa (qué deben decir) y los canales adecuados para acceder a su target (cómo, dónde y cuándo decirlo), por lo que la colaboración de las organizaciones cívicas en las que estas voces creíbles están implicadas es recomendable y necesaria, ya que la relación con estos mensajeros y la asistencia que pueden ofrecerles será más directa y eficaz que la que pueda facilitar un Gobierno regional o nacional.

3. Utilización de sus propias redes. La colaboración con organizaciones de la sociedad civil en materia de prevención y lucha contra la radicalización implica la posibilidad de utilizar sus propias redes de contactos y colaboración, con lo que la efectividad

y difusión del mensaje se verá ampliada, y la implicación de la comunidad se verá favorecida. Sin embargo, la colaboración con otras organizaciones cívicas para una agencia gubernamental a veces es complicada, debido al desconocimiento que esta última tiene de las primeras o debido a la mutua desconfianza que existe entre ellas. La implicación de estas organizaciones desde el primer momento, incluso en el diseño del plan de prevención, facilita su posterior colaboración y utilización de otras organizaciones satélites.

4. Capilaridad Social. La colaboración con organizaciones cívicas y ONG's en materia de prevención y lucha contra la radicalización facilita el acceso a un mayor número de grupos sociales y, finalmente, a individuos a los que, de otro modo, sería muy complicado acceder sin generar rechazo o desconfianza. Mediante la utilización de las estructuras de estas organizaciones, la efectividad de los programas de prevención se ve fortalecida y la implicación de la comunidad asegurada.

5. Conocimiento de la comunidad y de la población a la que van dirigidos estos mensajes. Una parte esencial y principal en la elaboración de políticas y planes de prevención y lucha contra la radicalización es el conocimiento de la población a la que van dirigidas. Las causas por las que los jóvenes se sienten atraídos por los movimientos extremistas, los procesos de reclutamiento, el mensaje o narrativa utilizado para ello, los "agravios" aducidos para justificar esta violencia, las necesidades de la población, las redes y plataformas (online y offline) más utilizadas por los jóvenes de la región, aquellos individuos respetados y que generan confianza (voces creíbles) entre los jóvenes de esas poblaciones, etc. es información que puede ser facilitada de manera directa y veraz por organizaciones cívicas y ONG's enfocadas a esta tarea, como los centros académicos y de investigación, o por pequeñas organizaciones locales en contacto directo con los jóvenes y de arraigada implantación en la comunidad. La elaboración de una actuación de prevención y lucha contra la radicalización sin contar con esta información detallada y veraz, resta eficacia a estas

acciones y reduce la posibilidad de adaptar, con el tiempo y según necesidades, las acciones y narrativa de prevención a la población local a la que va dirigida.

6. Mejor gestión del riesgo y de la reputación asociada al plan de prevención y lucha contra la radicalización. La elaboración de un plan de prevención, o cualquier actuación dentro del mismo, requiere de una identificación por parte de los gobiernos de posibles riesgos asociados a la radicalización y de unas medidas tendentes a mitigarla. La implicación de organizaciones de la sociedad civil con un mayor conocimiento de la población en el proceso del diseño de las actuaciones, identificando posibles riesgos y medidas que los contrarresten, parece la opción más inteligente para reducir costes directos e indirectos asociados a una mala o no adecuada política o actuaciones de prevención. Del mismo modo, un seguimiento constante de las acciones de prevención durante y posteriormente a su implementación por parte de organizaciones cívicas en contacto directo con la población favorecerá un monitoreo tendente a reducir y, en su caso, mitigar posibles riesgos y desviaciones de las acciones de cualquier plan de prevención.

7. Legitimación de las políticas de prevención y lucha contra la radicalización mediante la implicación y colaboración con la sociedad civil. La implicación de la comunidad en las distintas fases del diseño e implementación de una política de prevención de radicalización, como ya vimos en puntos anteriores, incrementará la confianza y credibilidad de nuestras acciones entre la población a la que va dirigida, pero, igualmente, generará credibilidad entre la población en general, mostrando una política gubernamental abierta y en pleno contacto con la comunidad, a la que se hace partícipe de la solución del problema, y no solo destinataria de la ley. El aspecto meramente coercitivo de la política y actuación gubernamental se verá suavizado mediante el soft approach mencionado al inicio de este capítulo. Especialmente sensible e importante es la colaboración de organizaciones cívicas en actuaciones de colaboración con las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado, donde se asegure a la comunidad el respeto a la ley y los

derechos humanos durante todas las fases de la implementación de la política de lucha contra la radicalización.

Participación e implicación de la comunidad

Hay varios factores que deberían ser tenidos en cuenta a la hora de diseñar un plan o actuación de prevención y lucha contra la radicalización, en términos de implicación y participación de la comunidad. Recordemos que este aspecto es la pieza clave del soft approach y requisito imprescindible para generar resiliencia entre los miembros de la comunidad.

El primero de ellos es el de las familias. Como grupo social primario, la familia tiene un rol principal en cuanto a transmisor de valores, ideología y cultura, y facilitador del desarrollo de la identidad. Por ello, su capacidad para mitigar y contrarrestar los factores que originan y desencadenan la radicalización del individuo es importantísima.

A ello debemos añadir que, en términos prácticos, la colaboración de las familias es esencial para cualquier programa de lucha contra la radicalización y, especialmente, desradicalización, ya que puede facilitarnos una información inestimable para entender el proceso de radicalización del individuo y, en los casos relacionados con familias de "retornados", puede ser extremadamente útil para ofrecer acogida a estos individuos y facilitar el proceso de desvinculación, aportando una información muy necesaria sobre la evolución y necesidades de los mismos.

Es absolutamente necesario que, con carácter previo a esta colaboración e implicación de las familias, construyamos una relación sólida, de mutua confianza y entendimiento entre estas y las autoridades a cargo de la actuación. En este punto, como ya se ha venido apuntando, la colaboración de organizaciones cívicas y ONG's del entorno local, y con una sólida implantación y arraigo en el seno de la comunidad, es muy necesaria para evitar la sensación de estar "vigilados" y "controlados" por las autoridades, y para mantener una relación personal y duradera con los familiares.

A través de esta colaboración de las familias, facilitaremos además la generación de resiliencia entre sus miembros, para evitar posibles futuros procesos de radicalización entre los más jóvenes que pudieran sentirse atraídos por el fenómeno.

Otro segundo factor a tener en consideración a la hora de propiciar la implicación y colaboración de la comunidad es el de la policía local o de proximidad. Esta, según la nomenclatura utilizada en cada país, tiene un papel específico en relación a la implicación de la comunidad, ya que son ellos los que pueden percibir los primeros signos de radicalización de algunos individuos, pero también recibir dicha información de familiares o de profesionales vinculados a organizaciones o ONG's locales. Tal y como se ha identificado en el grupo de trabajo RAN POL, son varias las líneas de actuación para mejorar y fortalecer este papel:

Es necesario desarrollar conjuntamente programas específicos con organizaciones locales para construir redes de confianza que faciliten la obtención de la información necesaria sobre casos de radicalización o sobre la situación de retornados, y que doten del apoyo necesario a estos individuos y a sus familias durante este proceso.

Debe fomentarse la formación de los miembros de la policía local o de proximidad, enfocada a la identificación de distintas técnicas de implicación de la comunidad y a cómo enfrentarse a situaciones delicadas o sensibles.

El establecimiento de un punto de contacto personal entre la policía local y las familias que pueda transmitirles confianza y construir una relación sólida y duradera con las familias afectadas, sin el miedo a ser vigilados o perseguidos, es igualmente efectivo.

Es esencial introducir una política comunitaria de prevención en las acciones de lucha contra la radicalización por parte de los miembros de la policía, especialmente la policía local y de proximidad, asignando una partida presupuestaria definida a la implementación de la misma, fomentando la formación específica de sus profesionales y la implicación de la comunidad y la sociedad

civil.

Debe establecerse una relación bidireccional entre las familias y la policía local, no exclusivamente basada en la obtención de información, sino en facilitar asesoramiento y ayuda durante los procesos de desradicalización y desconexión.

Finalmente, como factor esencial para lograr la implicación de la comunidad en cualquier política de prevención y lucha contra la radicalización, aparece la juventud. Debemos ser conscientes de que nuestro público objetivo está mayoritariamente compuesto por jóvenes, con las peculiaridades que esto supone. Si consideramos la manera en la que los grupos extremistas generan y distribuyen su retórica y mensaje violento nos daremos cuenta de la infinidad de "trabajadores" o afines que fabrican y diseminan contenido extremista en sus redes sociales. Son innumerables los individuos que crean este material y que conocen a la perfección los medios y canales adecuados para su óptima distribución.

Parece, por tanto, lógico, que la implicación de la juventud en la prevención y lucha contra la radicalización sea uno de los objetivos principales de cualquier plan o actuación de prevención. Implicación que debería considerar a los jóvenes no solo como destinatarios de estas acciones, sino como generadores de contenido. Debemos fomentar la existencia de nuestro propio "ejército" de constructores de narrativa alternativa, difusores de estos mensajes y catalizadores de los mismos. Para ello, la existencia de espacios seguros, tanto online como offline, donde los jóvenes puedan intercambiar sus dudas, opiniones y visión del mundo actual, donde se propicie el pensamiento crítico y se genere resiliencia entre los participantes, parece la clave para fomentar su tan deseada implicación.

Estos jóvenes son las verdaderas voces creíbles en materia de prevención de la radicalización, generan confianza y empatía, y son los verdaderos agentes de cambio de nuestra sociedad. Una llamada generalizada a su activismo, desde el respeto y la tolerancia, deslegitimando la narrativa extremista, parece ser la alternativa óptima a acciones de lucha contra la radicalización obsoletas y sin

aparente efectividad.

Capítulo 10

Iniciativas contra la islamofobia en las aulas y en los medios

Mónica Carrión Otero y Pedro Rojo Pérez

Existen diversas acepciones de islamofobia. Destaquemos la que usa el Consejo de Europa al definirla como “el temor o los prejuicios hacia el islam, los musulmanes y todo lo relacionado con ellos”. En su descripción sigue así: “Tome la forma de manifestaciones cotidianas de racismo y discriminación u otras formas más violentas, la islamofobia constituye una violación de los derechos humanos y una amenaza para la cohesión social” (Ramberg, 2004). Por su parte, Fatiha El Mouali, en el capítulo “Testimonio: la islamofobia tiene cara de mujer” del libro Combatir la islamofobia. Una guía antirracista (Karvala, 2016), la define como “toda manifestación de intolerancia religiosa hacia los musulmanes”. También como “una especie de racismo cultural que parte de una posición de superioridad a la hora de marcar la diferencia entre una cultura hegemónica (occidental) y otra a la cual se le atribuye todo tipo de deficiencias y carencias”. Pero, finalmente, debemos entender la islamofobia como un tipo de racismo cultural, que se gesta, según el escritor y filósofo Santiago Alba Rico (2017), como “resultado de una doble operación ideológica” consistente, primeramente, en “constituir un objeto de conocimiento manejable y adverso: el Islam con mayúsculas concebido como una unidad al mismo tiempo negativa e inasimilable que “hablaría” con una sola voz y dictaría a 1.500 millones de seres humanos, repartidos por todo el planeta, una conducta incompatible con “nuestros” valores occidentales”, y, en segundo lugar, en incluir en ese falso “objeto de conocimiento” a “todos aquellos individuos que, de manera un poco arbitraria, se ‘reconocen’ como musulmanes”. Esta segunda operación, continúa, “implica una racialización del otro, cuya diferencia —como en el caso del racismo o del machismo— aparece visible e ‘incrustada’ en el cuerpo, donde no podemos modificarla”, es decir, convertir al otro en un objeto manejable y dominable

(Observatorio de la Islamofobia en los Medios, 25 de mayo de 2017).

El fenómeno puede parecer novedoso bajo esta denominación; ha empezado a ser más visible en las sociedades occidentales en las últimas décadas, sobre todo a partir de los atentados del 11-S, y ha ganado aún más fuerza en los cinco últimos años, tras los atentados perpetrados en varias ciudades europeas y la crisis de los refugiados en la Unión Europea. Pero lo cierto es que la islamofobia, como apunta Alba Rico, hunde sus raíces en un pasado colonial europeo que patentó esa lógica de convertir al otro en un objeto para dominarle.

La islamofobia es un fenómeno creciente que tenemos que asumir como un problema de toda la sociedad, no solo de la población musulmana, ya que puede generar una fractura social al estigmatizar a una parte de nuestra ciudadanía. El primer paso para desmontar este fenómeno, una vez nombrado y definido, sería entender sus causas y, sobre todo, las fuentes de las que se alimenta. De esta forma no la asumiríamos como una mera fobia, entendida como miedo irracional que exculpa a quien lo padece. El aumento de la islamofobia en la sociedad española en los últimos años es un hecho incontestable, como indican las estadísticas de la Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia (PCCI), que han registrado un incremento de un 106,12% de los ataques islamófobos entre 2005 y 2016. En su último informe denuncia un repunte de la islamofobia política e institucional protagonizada por representantes de partidos políticos de distinta ideología, así como del discurso islamófobo. Pero también alertaba del incremento de la violencia de los crímenes de odio perpetrados contra musulmanes y del aumento de la islamofobia de género, que se concretaba en un aumento del número y la gravedad de los ataques contra mujeres "leídas" como musulmanas. Los citados atentados terroristas son el caldo de cultivo para un virus que tiene, según plantea la PCCI, como principales vías de propagación la clase política y los medios de comunicación. Cuando nos referimos a políticos no solo hablamos de los florecientes partidos de extrema derecha, sino también de primeros ministros como James Cameron, Emmanuel Macron o José Mª Aznar, con su ya célebre intervención en Georgetown en septiembre de 2004: "el problema de España con Al

Qaeda empieza en el siglo VIII, porque España rechazó ser un trozo más del mundo islámico cuando fue conquistada por los moros, rehusó a perder su identidad"[14].

Ante esta situación, creemos que la lucha contra la islamofobia debería centrarse en dos ámbitos: por una parte, en la concienciación de aquellos sectores con capacidad de influencia, como los medios de comunicación y el discurso político. Ese proceso de toma de conciencia debe abarcar también a la sociedad en general, de forma que no se acepten en los discursos, ni públicos ni privados, expresiones islamófobas, como ya no son socialmente aceptables reflexiones racistas o machistas. Y, por otra, a través de la educación en general y de los más jóvenes en particular, haciendo un especial hincapié en la adolescencia, ya que es un periodo de la vida fundamental en el proceso de toma de conciencia de nuestra propia identidad o identidades. La tarea de educación de este colectivo debe llevarse a cabo partiendo de cuatro bases, que son el conocimiento, la empatía, el respeto y la convivencia. Cuando empezamos a conocer al otro, el miedo desaparece y comenzamos a desarrollar una empatía a partir de la cual surge el respeto de forma natural como base que hace posible la convivencia en el marco de un modelo intercultural. Trabajar en ambos niveles ayuda a establecer las bases para evitar futuros conflictos, pero la concienciación permite, además, junto a la presión de toda la sociedad, crear leyes y establecer los protocolos de actuación judiciales y policiales necesarios cuando no se ha podido evitar la aparición de conflictos.

En el contexto de ese proceso de concienciación, lidera desde 2017 la Fundación Al Fanar para el Conocimiento Árabe, junto al Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed) y el Observatorio de la Islamofobia en los Medios. Además, en el plano educativo la Fundación Al Fanar creó en 2016 el proyecto Kif-kif, cómics por la inclusión, que se implementa en la actualidad en Cataluña, la Comunidad de Madrid, la Región de Murcia, Andalucía y País Vasco.

El proyecto Kif-kif, financiado en su creación por la Agencia de Cooperación de la Generalitat de Cataluña, arranca oficialmente en un encuentro en Barcelona con unas jornadas iniciales de reflexión

celebradas el 7 y 8 de enero de 2016 en la Universidad de Barcelona. Al Fanar, de la mano de sus socios Irenia, Jocs de Pau y la Asociación la Llum del Nord, convocaron a educadores, a académicos especialistas en el islam en Europa y a miembros de la comunidad musulmana para reflexionar sobre el contenido conceptual de los talleres del proyecto y cómo ligarlo a la parte artística del mismo. En el encuentro se constituyó la estructura de ejecución de dicho proyecto, que finalmente quedó articulado en torno a la lectura del cómic Las afueras y en cinco talleres conceptuales a partir de esta.

La estrategia del proyecto a largo plazo implica tres fases que se irán completando a lo largo de los primeros cinco años del mismo. La primera fase se centra en la creación del cómic y en la interacción con los alumnos y alumnas de secundaria a través de los talleres que se imparten una vez leído este. La segunda sumaría a los docentes de los centros donde se implementa el Kif-kif, ya que además de la necesaria participación en el desarrollo de las actividades se plantea una formación específica para dichos docentes y equipos directivos sobre islamofobia, y la utilización de herramientas para resolver conflictos concretos que tengan su origen en el rechazo al islam o a los musulmanes. La tercera fase ampliará el proyecto para involucrar a las familias de los jóvenes a través de campañas de sensibilización con el objetivo de que acompañen en casa los conceptos trabajados en clase. El hecho de que la formación del profesorado esté contemplada a partir de la segunda fase no debe entenderse como una falta de voluntad de involucrar a los docentes y los equipos directivos en el proyecto ya que la interlocución y papel facilitador de los equipos de los centros es imprescindible para llevar a buen término el proyecto. De hecho, el profesorado cuenta, desde el arranque del trabajo, con un material de apoyo y un glosario específico que les pueden guiar a la hora de trabajar la cuestión de la islamofobia más allá de los talleres. Los tres polos de la comunidad educativa son necesarios y contribuyen a la efectividad del trabajo: estudiantes, profesorado y familias.

El público beneficiario del Kif-kif son jóvenes de la ESO, con edades comprendidas entre los 12 y 18 años, aunque también se han realizado talleres en marcos de educación no formal. Es importante

insistir en que se trata de un proyecto dirigido, por un lado, a jóvenes musulmanes, a los que se pretende incluir en su entorno más cercano (el aula en este caso) a través del cómic y las actividades lúdicas que fomentan la interculturalidad y la inclusión; y, por el otro, al resto de la clase (no musulmanes), ya que a través del conocimiento y el diálogo amplían las competencias interculturales y de solución de conflictos del conjunto del aula y, asimismo, de su entorno social.

Se trata de explorar la islamofobia, pero también el extremismo de referente religioso. Una de las herramientas de actuación consiste en usar el diálogo en el aula para trabajar el fenómeno de la islamofobia, sacando a colación y analizando, por ejemplo, el acoso de baja intensidad al que se ven sometidos los estudiantes musulmanes con cada atentado terrorista, que les obliga a convertirse en expertos en yihadismo para contestar a las preguntas de sus compañeros y a justificarse sobre sucesos ajenos y externos. De este modo, al abordar sus causas y pensar soluciones, se reduce la sensación de marginación y la necesidad de que la religión juegue un papel central en la identidad de estos jóvenes. Aunque el objetivo principal es trabajar la inclusión, está claro que un ambiente de aceptación y diálogo disminuye las posibilidades de captación del radicalismo yihadista entre la población joven musulmana de nuestro país.

La batalla contra la radicalización se enmarca dentro de lo que se conoce como Educación contra el Extremismo Violento (CVE en sus siglas en inglés). La aproximación abrumadoramente securitaria a la hora de abordar esta cuestión ha obviado la labor de la educación y su impacto a largo plazo como mejor método para lograr una sociedad más inclusiva y, por lo tanto, con menos fisuras por las que se puedan introducir halos de pensamiento extremista violento. Desgraciadamente, el peso de los cuerpos de seguridad en la planificación de las políticas relacionadas con el radicalismo violento acaba implantando programas que no solo no son beneficiosos, sino que también pueden resultar contraproducentes. Nos referimos a programas en escuelas como PREVENT en el Reino Unido o PRODERAI (Prevenció, Detecció i Intervenció de Processos de Radicalització als Centres Educatius) en Cataluña. Ambos proyectos exigen que los docentes de los centros educativos se

conviertan en expertos en detección temprana de adolescentes que presuntamente se estén radicalizando. Extender la percepción a todos los jóvenes musulmanes de que están siendo vigilados por sus profesores no es solo un atentado contra los valores de acogida y la transmisión de conceptos como la inclusión y los derechos humanos, que deberían ser la brújula de toda escuela, sino que además se ha demostrado su ineficiencia, como desgraciadamente hemos comprobado en los atentados de Barcelona y Cambrils de agosto de 2017. Expertos en la materia desde hace años, como Fernando Cocho (2016), aseguran lo siguiente: "Es más fácil criticar al que externamente cambia su imagen, pero el verdaderamente radical, como la historia nos está demostrando, es aquel que hasta el último momento oculta su radicalización con comportamientos y apariencias plenamente integrados".

No en balde, las críticas al PREVENT, que ya lleva varios años implementándose, son demoledoras: "La estrategia PREVENT en Reino Unido constituye un serio riesgo de violación de derechos humanos. El programa falla tanto en el diseño como en su aplicación, no solo es injusto sino también contraproducente" (Open Society, 2016). Por su parte, Jonathan Russell, analista de la Quilliam Foundation, asegura que cuatro de cada cinco chicos que son remitidos a la policía como sospechosos son enviados a casa sin cargos después de hacerles pasar por una situación potencialmente traumática.

En Cataluña, tras ponerse en marcha el programa PRODERAI durante el curso 2016-2017, tuvo que ser cambiado de nombre por las críticas recibidas dada su orientación estigmatizadora hacia la juventud musulmana, a la que señala como única fuente de violencia extremista a la que hay que vigilar en las escuelas. El programa ha pasado a denominarse Procediment de Detecció de Radicalisme i Extremisme Violent (PRODERAEV), pero mantiene la orientación securitaria que convierte al educador en un vigilante, hostil a su alumnado en lugar de ser un refugio donde precisamente recibir otra serie de valores que contrarresten otras influencias negativas. Además, la connotación de islamofobia institucional al elegir el nombre del proyecto PRODERAI no es un caso aislado en el sector de la educación en España. El Ministerio de Educación señala en 2015 dentro del currículum de Bachillerato en la materia de

religión islámica que "... lo más importante, que los jóvenes de ambos sexos se preocupen y muestren su rechazo ante el fundamentalismo integrista". Es decir, que se vuelve a incidir en la estigmatización de la juventud musulmana y su religión, a la que se percibe en bloque como un ente preocupante susceptible de convertirse en un peligro para la sociedad.

Parece claro que las políticas educativas basadas en la secularización no han conseguido los objetivos deseados porque en ellas ha prevalecido la tendencia a criminalizar y patologizar pensamientos diferentes o reivindicativos, tachando de radical, por ejemplo, el debate sobre la causa palestina o la identidad musulmana. Estos hechos son abordados como una enfermedad que debe ser curada o como un crimen que debe ser juzgado. Enviar a la policía a adolescentes por estas cuestiones ha provocado una estigmatización de las comunidades musulmanas, ha dejado poco espacio para el diálogo y para entender el radicalismo desde la perspectiva de la integración, y ha evitado la reflexión sobre la geopolítica y la política internacional o problemas estructurales como la pobreza, la desigualdad o la marginación.

Una aproximación alternativa a la tradicional de la educación contra el extremismo violento debería soportarse sobre las siguientes bases que propone el profesor Mario Novelli de la Universidad de Sussex:

Poner en marcha un diálogo más que un monólogo y trabajar sobre las causas del extremismo violento.

Explorar el racismo y la islamofobia junto al extremismo de referente religioso.

Trabajar en estructuras y contenidos de un sistema educativo a largo plazo (acceso, desigualdad, contenidos).

Explorar y reconocer diferentes historias y culturas (en el currículum de la enseñanza formal e informal).

Promover un debate crítico sobre geopolítica y sobre las políticas exteriores de los países occidentales.

"La clave es educar, y no mantener a los estudiantes bajo vigilancia", defiende Jonathan Russell, principio con el que no podemos estar más de acuerdo en la Fundación Al Fanar. En ese sentido, el proyecto Kif-kif, cómics por la inclusión, y específicamente sus talleres, cumplen las cuatro fases metodológicas de cualquier modelo intercultural educativo, a saber: conocer, empatizar, respetar y convivir, a las que nos referíamos arriba.

Las competencias concretas trabajadas de forma transversal en los cinco talleres son: profundizar en el concepto de género-islam; entender la complejidad de la construcción de las identidades en la adolescencia; familiarizarse con conceptos clave; deconstruir el miedo al otro, y la visión monolítica del individuo, especialmente del musulmán; fomentar la capacidad de autoexpresión y análisis; desactivar rumores y estereotipos; y fomentar la reflexión y la autocrítica en los colectivos musulmanes, rompiendo el victimismo y apoyando a las corrientes más inclusivas.

El hilo conductor de las cinco sesiones es el cómic Las afueras. La decisión de trabajar con este formato se tomó por varias razones. En primer lugar, porque el cómic es un vehículo simple de transmisión de conceptos complejos o muy abstractos para los adolescentes. Además, la representación visual de los personajes permite que los estudiantes empaticen más fácilmente y se identifiquen de forma más íntima. El cómic es una forma de cultura popular con la que algunos adolescentes están familiarizados y se adapta bien a las exigencias de los lectores del siglo XXI que quieren verse a sí mismos como "lectores activos". El cómic de Las afueras es fruto de una serie de talleres que se impartieron en el IES Aurèlia Capmany de Cornellà de Llobregat, a partir de un guion creado por estudiantes de 3º de la ESO de ese centro, cuya protagonista es Nora, una estudiante de instituto, catalana y musulmana, que sufre el acoso de sus compañeros y también presiones familiares. El storyboard es de Yorgos Konstaninu y las ilustraciones de Manu Ripoll.

El primer taller, “Identidades múltiples”, es una sesión introductoria en la que se pretende deconstruir la perspectiva esencialista de la identidad individual y colectiva a través del cuestionamiento de las adscripciones identitarias clásicas, la promoción de la consciencia sobre el proceso de construcción de la identidad cultural, la reflexión sobre la formación de estereotipos y sus consecuencias, y la promoción del valor de la diversidad y el derecho a la igualdad y a la diferencia.

El segundo taller, basado en el “Teatro Foro”, tiene como fin promover, a través de la práctica escénica, la resolución de conflictos, haciendo especial hincapié en la problemática de la islamofobia.

El tercer taller, “Islamofobia y género”, trabaja la intersección de islamofobia y género para que los adolescentes tomen consciencia de cómo esta forma de racismo cultural se ceba especialmente en los cuerpos, experiencias, vidas y proyectos personales de personas que no son hombres heterosexuales.

El cuarto taller, “Violencia y miedo”, es un ejercicio de reflexión sobre la relación entre el miedo y la violencia, las violencias sistemáticas e institucionales, las formas de resistencia no violentas, y la generación de miedo y de discursos de odio a partir de la estigmatización de la comunidad musulmana en los medios de comunicación.

El quinto y último taller es un ejercicio abierto de reflexión durante el que se retoman los conceptos trabajados en los cuatro talleres previos para fijar términos y seguir debatiendo las ideas que hayan podido surgir.

La experiencia de la implementación del proyecto Kif-kif, cómics por la inclusión, en centros públicos de secundaria ha sido valorada de forma muy positiva en las evaluaciones realizadas por los estudiantes y los docentes, y por los facilitadores de las sesiones. Los talleres respondieron a una necesidad latente que cada vez preocupa más a los equipos directivos, que es la de hablar con normalidad del islam, evitando malentendidos y situaciones cercanas al acoso escolar de los alumnos musulmanes, que algunas veces se producen, generalmente de forma involuntaria. Gracias a la

dinámica lúdica del proyecto se consigue generar un marco distendido donde normalizar, aunque sea parcialmente, el diálogo sobre el islam y la comunidad musulmana.

Por otra parte, las evaluaciones ponen de relieve la necesidad de seguir trabajando en los otros dos ángulos del triángulo que apuntábamos arriba, a saber: la formación del personal docente y la inclusión de las familias en el proceso de concienciación.

El Observatorio de la islamofobia en los medios

No podemos culpabilizar exclusivamente a la prensa de la creciente tendencia islamófoba de algunos sectores de la población, ya que en ella influyen otros factores que ya hemos mencionado antes, como la islamofobia de Estado o los discursos de determinados políticos. Sin embargo, debemos tener en cuenta que los medios son en gran medida responsables de cómo la opinión pública española percibe a la comunidad musulmana, una percepción que, a veces, lamentablemente, deriva en delitos de odio.

Los medios han podido generar o consolidar una opinión hostil hacia la comunidad musulmana española y europea, en particular, y hacia los musulmanes en general, vinculando islam y violencia, asimilando el islam con patriarcado y sumisión, o fomentando la idea de la diferencia entre "ellos" y "nosotros" definido por un binarismo de valores (el europeo blanco, educado, formado; bueno, en definitiva; contra el musulmán racializado, bárbaro, opresor; malo en general). Por ello creemos que reflexionando sobre cómo se ha abordado el tema del islam en la prensa podemos revertir esa tendencia. Proponiendo vías para abordar el fenómeno desde otro ángulo, ateniéndonos sobre todo a la forma, afinando en cuestiones como la terminología, podríamos conseguir un giro hacia la objetividad de la opinión pública o, al menos, una visión menos hostil y simplista del colectivo musulmán.

El Observatorio de la islamofobia en los medios nace de ese deseo, con la intención de sensibilizar de manera propositiva a los actores dentro de la prensa, llamando al rigor periodístico y a su código ético para producir informaciones que no estigmaticen ni marginalicen a las personas que se identifican como musulmanas. En su primer año de vida, en el año 2017, el proyecto estuvo liderado por la Fundación Al Fanar para el Conocimiento Árabe y el Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed), en asociación con la Casa Árabe y la Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, y la colaboración de la Fundea. En 2018 se ha sumado al consorcio el

Campus de Excelencia Mare Nostrum de la Universidad de Murcia.

La Fundación Al Fanar lleva más de quince años traduciendo prensa árabe para que los medios de comunicación tengan acceso a información de origen desde la que informar sobre el mundo árabe. Para extender este objetivo a la cobertura del islam, apostando por unos medios inclusivos, se fijaron tres objetivos principales por parte del Observatorio: en primer lugar, promover el debate sobre la responsabilidad de los medios a la hora de crear estereotipos e imágenes distorsionadas de estas comunidades. En segundo lugar, avanzar hacia una cobertura responsable de los medios sobre esta cuestión. Y, finalmente, difundir mensajes positivos de diversidad e interculturalidad relacionados con la comunidad musulmana a través de los medios.

Pero los tres convergen en uno, solo que es contribuir a la inclusión de la comunidad musulmana como parte de la sociedad española y europea, evitando su criminalización y marginación, factores determinantes en la promoción del odio y de la penetración de idearios fundamentalistas en la sociedad.

Para cumplir los objetivos del proyecto, a lo largo de 2017 se hizo una selección diaria de artículos relacionados con el islam y los musulmanes en España y en la Unión Europea en seis periódicos de tirada nacional: La Razón, El Mundo, El País, Eldiario.es, La Vanguardia y 20 Minutos. Para la búsqueda se siguieron una serie de palabras clave que puede ser consultada en la página web del Observatorio de la islamofobia en los medios[15]. Con la información seleccionada se procedió a trabajar en tres niveles:

La clasificación del artículo en una de estas tres categorías: noticias en las que aparecen indiscutiblemente ideas islamófobas, ya sea en el titular/subtitular o en el texto e imagen; noticias que sin ser explícitamente islamófobas favorecen esta interpretación; noticias que cubren el islam sin contenido islamófobo.

La elaboración de estadísticas trimestrales para tener una idea

cuantitativa de la realidad de la islamofobia en los medios, así como de su evolución.

La elaboración de un análisis cualitativo del artículo.

Para determinar si un artículo es un ejemplo de narrativa islamófoba nos apoyamos en los ocho indicadores de la islamofobia establecidos por la Runnymede Trust (un think tank especializado en igualdad, fundado en 1968 y muy prestigioso) en el informe Islamophobia: a challenge for us all (1997), que redactó una comisión para estudiar el fenómeno en Reino Unido.

Entender el islam y/o a las personas musulmanas como una entidad monolítica o estática, incapaz de adaptarse a nuevas realidades.

Entenderlas como diferentes, separadas e independientes, no influenciadas por factores culturales y sin valores comunes con otras culturas.

Entenderlas como inferiores, bárbaras, irracionales, primitivas y sexistas.

Verlas como enemigas agresivas, amenazantes, aliadas del terrorismo y del choque de civilizaciones.

Entender el islam como ideología política y militar.

Rechazar sin ningún tipo de consideración cualquier crítica hecha en Europa desde personas o entidades musulmanas.

Justificar las prácticas discriminatorias contra las personas musulmanas.

Entender la hostilidad contra las personas musulmanas o el

islam como algo “natural”.

Es suficiente con que el artículo cumpla con uno solo de los ocho indicadores para considerarlo un ejemplo de narrativa islamófoba, pero también el Observatorio destaca los ejemplos de buenas prácticas y aquellos artículos que sin cumplir ninguno de los indicadores Runnymede Trust caen en errores como no ofrecer un contexto adecuado a la noticia, incorporar información no relevante con potencial estigmatizador, cometer errores factuales, hacer un uso deficiente o sesgado de las cifras, elegir mal las imágenes que ilustran el artículo (aunque esto normalmente no depende tanto del periodista como del medio), considerar la normalidad como excepcionalidad, hacer alarde de ideas orientalistas o introducir en el texto voces estereotipadas o no incluir voces relevantes.

Las estadísticas trimestrales se realizaron clasificando la información en función del tipo de artículo, el criterio geográfico, la aparición o no en el texto de los ocho términos relacionados, la imagen que acompaña al texto y el carácter positivo o negativo del tema central de la noticia. Para la elaboración del análisis cualitativo de los artículos procedimos a evaluar el medio que publica el artículo, la contextualización y el tono del mismo, y otros elementos de la noticia, como el uso y el efecto del lenguaje, a quién se da voz en el cuerpo del texto, las cifras que aporta y las imágenes que lo acompañan.

Toda esta información se publica en abierto diariamente en la página web del Observatorio, junto a otro tipo de información útil, como informes sobre islamofobia, libros de estilo, otras narrativas y proyectos interesantes relacionados con el tema que completan la aportación de los análisis y contribuyen a cumplir los objetivos del proyecto.

En un intento por responder a su filosofía de partida y de tender puentes a los actores de los medios de comunicación y de la sociedad civil, el Observatorio celebró a lo largo de su primer año de vida varios encuentros destinados a compartir ideas para sumar esfuerzos con periodistas, asociaciones de la sociedad civil y facultades de comunicación.

El trabajo sistemático realizado en 2017 basado en la citada metodología nos ha permitido confirmar lo que era una mera intuición: la mayoría de los artículos publicados son islamófobos. Aunque hay grandes diferencias entre cómo unos diarios y otros abordan cualquier tema que concierne al islam y a los musulmanes, la media de artículos islamófobos ronda el 70%, a lo que hay que sumar que casi el 90% de los artículos que aparecen sobre el islam cubren temas negativos, algo que no ocurre con otras religiones como el catolicismo.

Recibiendo un 90% de impactos negativos sobre cualquier cuestión que atañe al islam resulta muy difícil que la sociedad no tenga una visión negativa de las comunidades musulmanas. Es especialmente relevante el hecho de que los artículos más islamófobos sean los que tratan temas de mujeres y especialmente aquellos en los que aparece el tema del velo. Estos contundentes datos no hacen sino reforzar la necesidad de seguir trabajando por una cobertura más inclusiva sobre el islam, como defiende el manifiesto del Observatorio.

Capítulo 11

Programas exitosos frente a la radicalización terrorista en el País Vasco

Jesús Loza Aguirre

De los tres apartados que componen este capítulo, el primero se dedica a contextualizar brevemente el fenómeno del terrorismo vasco y a exponer los diferentes factores que han podido ejercer influencia, positiva o negativa, en la radicalización individual. En segundo lugar, expondré de forma sucinta los programas más importantes que se han llevado a cabo en el campo de la prevención de la radicalización. Por último, me centraré en lo que aún nos queda por hacer para superar la violencia política padecida y las líneas generales de cómo desarrollarlo en el futuro.

Algunas cuestiones previas

Todas las situaciones en las que existe violencia política son diferentes, aunque puedan tener similitudes. De todas las experiencias se puede aprender, pero huyendo de mimetismos interesados y adaptándolas a cada situación. Tan importante es aprender de experiencias positivas para seguirlas, como de experiencias negativas para obviarlas.

La radicalización y el empleo de la violencia para conseguir objetivos políticos constituyen una decisión individual y libre. Ninguna circunstancia obliga a utilizarla, aunque existan factores externos que pueden favorecer o desincentivar dicha radicalización. También hay programas para prevenirla. Estos programas tienen que formar parte de una estrategia global de lucha contra la violencia política, contra el terrorismo. Sobre ellos hablaré desde mi experiencia en el caso vasco.

El contexto

El terrorismo vasco tiene lugar en una sociedad con un alto grado de bienestar, sin desigualdades sociales flagrantes, sin diferencias raciales o religiosas y sin diferencias territoriales dignas de mención. La diferencia más significativa se encuentra en el sentimiento de pertenencia, que permea familias, cuadrillas de amigos y territorios. Pero se trata de un sentimiento plural y mayoritariamente mestizo o no excluyente.

Ese sentimiento de pertenencia en el mundo nacionalista se formula en muchas ocasiones de manera binaria: nosotros y ellos. Además, ese nosotros, identificado con todos los vascos, no se establece con claridad y se confunde, de forma más o menos interesada y más o menos radical, con los nacionalistas, negando o cuestionando así al resto de vascos esa identidad.

Junto a dicho sentimiento encontramos la construcción en ese mundo de un mito, una fabulación, un relato que nada tiene que ver con la historia y que presenta a un pueblo vasco independiente desde hace miles de años, invadido, colonizado y oprimido por España (y por Francia, en un tono menor). Ello generaría el rechazo inicial y la animadversión posterior, hasta llegar al odio que precede a la radicalización.

Este es el famoso “conflicto” de naturaleza política que arrastramos desde “tiempo inmemorial”. Algo alejado de la realidad. Un ejemplo: la Guerra Civil española en el País Vasco es presentada como una confrontación entre Euskadi y España. Pero los requetés navarros que tomaron San Sebastián eran vascos y los alaveses que ganaron la batalla de Villarreal para el bando franquista también.

El terrorismo vasco se inicia en mitad de una dictadura y es producto de la rebelión de las juventudes nacionalistas contra sus mayores, a los que tachan de blandos a la hora de defender a Euskadi como nación y al euskera como lengua propia. Muchos la

supusieron antifranquista y contó con un apoyo importante hasta la aprobación de la ley de amnistía, de la Constitución y del Estatuto. Progresivamente nos fuimos dando cuenta de que pretendía sustituir una dictadura fascista por un proyecto político totalitario y excluyente.

Pero lejos de disolverse se radicalizó en la Transición, expresando su máxima virulencia en los primeros años de la democracia, los denominados “años de plomo”, y se mantuvo activa treinta y cinco años en el seno de una democracia consolidada. Esa organización terrorista fue sustentada por un partido político y por un apoyo social-electoral muy activo y estimado en alrededor del 10% de la población. Esa cultura política construyó un mundo paralelo, cerrado y completo, en el que se cultivaba el odio a España en general, a los considerados “españoles” a título individual y, al final, a todo aquel que pensara diferente y se atreviera a hacerlo público.

Ese terrorismo se mantuvo en el tiempo a la vez que una actitud pasiva de la mayoría de la sociedad vasca ante el asesinato de su convecino, por una mezcla de miedo, indiferencia y comodidad, cuando no de justificación con el argumento de “algo habrá hecho” o “por algo será”. También, la posición ajena de Francia durante décadas, hasta su paulatina modificación en los ochenta y noventa, y su cambio definitivo tras el 11-S y la Euroorden, fue también un factor determinante al proveer a los terroristas de una retaguardia operativa y de una continuidad de su consideración anterior de antifranquistas, ahora liberadores de su país. Tampoco debemos olvidar la existencia de contraterrorismos ilícitos hasta 1987 y de abusos policiales en la lucha contraterrorista.

Factores locales de la radicalización

Sintéticamente podemos identificar algunos de los que favorecieron la aparición y continuidad del terrorismo, empezando por la dictadura en que nace ETA y los efectos de una represión hasta muy tarde tan brutal como desacertada y capaz de generar mucha comprensión reactiva a favor de los terroristas. Otro factor importante, sobre todo en los años ochenta, fue la acción de los grupos contraterroristas fuera y en contra de la ley. La construcción de ese mundo paralelo y cerrado en torno a HB, capaz de colonizar y vampirizar un buen número de movimientos sociales, fue también importante. El "alma de Lizarra" del nacionalismo moderado expresada en los primeros ochenta con la terrible frase de que "unos mueven el árbol y otros recogen los frutos", y en la primera década del siglo XXI con el pacto de Lizarra y el Gobierno con Batasuna, dio una continuidad política inusitada a la situación. El conflicto basado en mitos, no como justificación de la violencia, pero sí como comprensión hacia unos jóvenes nacionalistas equivocados, siguió siendo argumento hasta tarde, igual que la invocación común del nacionalismo vasco a un problema político no resuelto o a una transición democrática inacabada. Finalmente, algunos otros factores relevantes fueron la idea de una ETA invencible o, como mínimo, del empate infinito entre ETA y el Estado como resolución del contencioso, la confrontación entre partidos y la instrumentalización de la lucha contraterrorista, la antes citada pasividad social y el llamado santuario francés, así como el papel tradicionalmente ambiguo de la Iglesia vasca.

En sentido contrario al terrorismo y a su discurso social legitimador tenemos el arraigo progresivo del sistema democrático, con la Constitución y el Estatuto al frente. La progresiva consolidación del Estado de derecho trajo consigo la eficacia policial y una más decidida y acertada acción judicial. Los acuerdos políticos y los pactos transversales, como los de Ajuria Enea y Madrid, o luego el Pacto por las Libertades y la Ley de Partidos, fueron determinantes.

La posición más beligerante del nacionalismo gubernamental en la época de Ardanza, entre 1988 y 1998 fue de gran valor, igual que la política de “tolerancia cero” con el terrorismo y con su proyección social que planteó el Gobierno del lehendakari Patxi López. La resistencia cívica, el papel de organizaciones como Gesto por la Paz y el coraje de cargos públicos socialistas y populares, de periodistas, jueces, empresarios, profesores universitarios y muchos más, así como el cambio manifestado en la sociedad a mediados de los noventa, enfrentó definitivamente a ETA y a su mundo con la mayoría de los vascos. La visibilidad de las víctimas y su conversión en agente social fue determinante para la deslegitimación del terrorismo. Igual que los cambios en el panorama internacional después del 11-S, la Euroorden (junio de 2002) o la sentencia del Tribunal de Estrasburgo dando por buena la ilegalización del grupo político que sostenía a ETA (Herri Batasuna y sus satélites).

Programas adecuados

Además de esos giros estratégicos o de esos cambios del escenario nacional o internacional, creo que es necesario señalar y exponer media docena de iniciativas que en diferentes momentos han resultado adecuadas para frenar, enfrentar y desmontar la proyección que ha tenido en Euskadi ese discurso sectario y de legitimación del terrorismo.

La centralidad de las víctimas del terrorismo como medio para su deslegitimación

Esta es, a mi juicio, la clave de bóveda del resto de los programas de prevención de la radicalización. Y es así porque su presencia, su visibilidad en el espacio público, supuso la quiebra de la cosificación que el asesino y sus cómplices políticos establecían en su relación con la víctima, convirtiendo al etarra en lo que realmente era, un asesino vil y cobarde. Su visibilidad, su presencia en medios de comunicación, en charlas o en debates, también interpelaba (y lo sigue haciendo) a una sociedad muchos años indiferente al terrorismo. Máxime cuando las víctimas del terrorismo siempre han confiado en el Estado de derecho y nunca han buscado la venganza.

Hay que tener claro que para que las víctimas se hicieran presentes en el espacio público con su testimonio fue esencial que previamente se diera respuesta a sus reivindicaciones de memoria, dignidad y justicia. Es muy difícil pedir a una víctima que se haga presente en dicho espacio, con el sacrificio personal que ello conlleva, sin que esas reivindicaciones básicas estén atendidas.

Las víctimas del terrorismo estuvieron olvidadas durante muchos

años. Su primera Asociación, la AVT, fundada en 1981, pasó veinte años en una situación marginal y con escasísimos apoyos. Las víctimas comenzaron a ser definitivamente visibles a mediados de los años 90, con la campaña del lazo azul de Gesto por la Paz con ocasión de los secuestros de Ortega Lara, de José Mª Aldaya y de Julio Iglesias Zamora. Pero el hecho que supuso el punto de inflexión fue el secuestro y asesinato de Miguel Ángel Blanco.

Las instituciones dieron el empujón definitivo con la aprobación unánime en las Cortes Generales de la Ley de Solidaridad con las Víctimas del Terrorismo de 1999, que garantizaba las reivindicaciones antes expuestas. Posteriormente vino la creación de la Dirección de Víctimas del Terrorismo por parte del Gobierno vasco, en 2002, y del Alto Comisionado de Apoyo a las Víctimas del Terrorismo por parte del Gobierno de España, en 2004. La apuesta por la visibilidad se hizo tanto desde el legislativo como desde el ejecutivo. También en esa época se crearon fundaciones en memoria de diferentes víctimas del terrorismo, una de ellas la Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa, que con su trabajo contribuyeron a dicha visibilidad. Por último, dos leyes vinieron a culminar el marco normativo de reconocimiento y reparación a las víctimas del terrorismo: la Ley 4/2008 del Parlamento Vasco y la Ley 29/2011 de las Cortes Generales.

Nunca debemos olvidar cuando tocamos este tema que la presencia y el testimonio de las víctimas resulta en ocasiones y para algunos una molestia. Molesta fundamentalmente a sus victimarios y a quienes les apoyaban, pero también a la sociedad en general y a los políticos que se mostraron ambiguos con el terrorismo. También molesta al Estado de Derecho, porque la sola existencia de las víctimas supone un fracaso en su deber de garantizar la seguridad de los ciudadanos. También porque interpelan a quienes pretendan cerrar en falso tanto sufrimiento por medio de “paños calientes”.

Cabe en este momento plantearse cuáles son los límites de las víctimas en su condición de agentes sociales. A mi juicio, este hay que establecerlo en la pretensión de dirigir las políticas antiterroristas, incluida la política penitenciaria. Algunos dirigentes políticos afirman que “las víctimas siempre tienen razón”. Eso es cierto en cuanto a su sufrimiento injusto y en cuanto a sus

reivindicaciones de memoria, verdad, dignidad y justicia. Pero pueden equivocarse, como todos, cuando tocan temas de política antiterrorista. Un ejemplo claro fue la oposición de algunas asociaciones de víctimas a que España cumpliera la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos sobre la doctrina Parot. Manlio Milani, víctima de las Brigadas Rojas, nos recordaba en el XI Seminario Fernando Buesa, celebrado en 2013, que no podemos privatizar las responsabilidades de las instituciones públicas (Mateo y Pérez, 2014).

Memoria y significado político de las víctimas

La memoria de las víctimas es un elemento que permite mantener en el tiempo y en el espacio público su presencia y su testimonio. El mantenimiento de la memoria exige el trabajo de las organizaciones de las propias víctimas y la existencia de organismos públicos que aseguren su mantenimiento. Las asociaciones de víctimas mantienen la memoria desde el activismo en cuestiones relacionadas con el fin del terrorismo, y con programas destinados a socializar su testimonio en diferentes ámbitos. La financiación pública de estas asociaciones les permite mantener estas actividades, además de su trabajo central de apoyo a las víctimas de cada asociación.

El Memorial de Víctimas del Terrorismo fue previsto en la Ley 29/2011 a propuesta de la Fundación Fernando Buesa, y el Instituto Gogora, creado por ley del Parlamento Vasco en 2014. Ambos organismos fueron constituidos para ese fin por los gobiernos central y vasco. En la composición de sus respectivos órganos de Gobierno se ha previsto una representación plural.

Otra actuación impulsada por las instituciones son los denominados “lugares de memoria”. Su objetivo es mantener la memoria a través de la instalación de elementos simbólicos en los puntos donde tuvieron lugar los atentados. Su existencia actual es desigual dependiendo de los municipios y territorios, y obligaría, a mi juicio, a un acuerdo parlamentario para su desarrollo general y uniforme.

Una tercera iniciativa en este campo es la celebración de un Día de la Memoria de las víctimas. Desgraciadamente existen en estos momentos tres días de las víctimas: el día europeo, el 11 de marzo, fecha del atentado yihadista de Madrid; el día instaurado por las Cortes Generales, el 26 de junio, fecha del primer atentado de ETA; y el 10 de noviembre, creado por el Gobierno vasco, el único día sin víctimas de la violencia terrorista. Este último hito se creó en 2010, tras tres actos de homenaje celebrados los tres años precedentes con un gran consenso final entre víctimas del terrorismo y partidos políticos democráticos. De manera que llama la atención la actual falta de acuerdo a la hora de honrar la memoria de las víctimas. A mi juicio debiera existir un único día para no dispersar esfuerzos que, a la larga, pueden diluir la importancia de la conmemoración.

Por otro lado, existe una fuerte polémica en el País Vasco sobre el "a qué víctimas recordar" y, derivado de lo anterior, "cómo hacerlo". Hubo polémica desde el primer acto celebrado en 2010, centrado en las víctimas del terrorismo recogidas en la Ley 4/2008, víctimas de ETA y de los contraterrorismos, pero sin incluir a las víctimas de abusos policiales, lo que provocó el rechazo del entonces partido Aralar. En los años sucesivos se optó por una "memoria inclusiva", con rechazo del Partido Popular y de muchas asociaciones de víctimas del terrorismo. Son actos en los que predomina el silencio. Un silencio que permite la presencia en ellos de Sortu, sin haberse posicionado en contra del asesinato político que anteriormente apoyaron, lo que supone tanto una actitud cínica como una clara humillación para las víctimas de ETA.

Desde mi punto de vista habría que modificar la denominación. Pasaría a ser el Día de las víctimas (inclusivo) y de la deslegitimación de los victimarios. Pero para ello habría que contar con la lectura de un manifiesto que expresase con claridad lo sucedido en los últimos cincuenta años. Eso remitiría a la memoria y al significado político de las víctimas del terrorismo. Un significado político que no guarda relación con la ideología de las víctimas, plural, sino con el objetivo político de los victimarios. En el caso de ETA, el de la imposición por el terror de un proyecto político totalitario y excluyente, como indica el artículo 8 de la Ley 4/2008. Dicho significado permite diferenciar de forma nítida a las víctimas de ETA de las de los contraterrorismos ilícitos y de las de

los abusos policiales, que no tenían otro objetivo que el de acelerar el fin del terrorismo de ETA, aunque con métodos totalmente rechazables. Constituye, a mi juicio, un elemento fundamental a la hora de diferenciar a las víctimas de ETA del resto.

Reconocimiento y reparación a las víctimas de abusos policiales

Si bien es cierto que ETA ha sido el agente central y principal de la violencia política en los últimos cincuenta años, no podemos desconocer que hubo contraterrorismos ilícitos a cargo de los GAL, BVE, triple A, ATE, etc., que coincidieron en el tiempo con la fase más sangrienta de ETA y que terminaron en 1987. De la misma manera, hubo abusos policiales en la lucha contra ETA, más frecuentes en la dictadura y en los primeros años de la democracia. Unos y otros generaron víctimas que también debemos reconocer y reparar, porque lo que une a todas las víctimas es el daño injusto padecido y lo que las diferencia es el autor y la intención política de su victimación.

Evidentemente, dicho reconocimiento tiene un riesgo: la equiparación de todos los sufrimientos podría diluir la responsabilidad central de ETA y de la izquierda abertzale. Un riesgo contra el que hay que luchar con los argumentos antes expuestos, pero que siempre es menor que el que se desprende de obviar la existencia también de esas violencias y víctimas. De no hacerlo así, Sortu las consideraría como propias —como ya hace— y asistiríamos a un conflicto entre víctimas de dos supuestos bandos, lo que sí daría alas a la teoría del conflicto tan arteramente manejada por el nacionalismo radical para blanquear su pasado.

Para eludir riesgos se optó por buscar consensos. En un primer momento, y con mucho trabajo, se consiguió un acuerdo general en el Parlamento Vasco que se plasmó en la Proposición no de Ley aprobada en marzo de 2012. Posteriormente, el Gobierno vasco buscó y logró el acuerdo del Gobierno central sobre el contenido del primer Decreto de reconocimiento y reparación, el 127/2012. El hecho de que Sortu rechazara el Decreto, así como que intentara

que algunas víctimas no se acogieran a él, refuerza la idea de su necesidad para evitar el conflicto entre víctimas antes mencionado.

Desgraciadamente, no se ha actuado con esa estrategia en el segundo Decreto promovido por el anterior Gobierno vasco nacionalista, lo que ha hecho que hoy se encuentre recurrido en el Tribunal Constitucional. No se buscó el acuerdo y, fatalmente, el retraso de su puesta en marcha afecta sobre todo a las víctimas.

Víctimas en las aulas

En el capítulo que sigue a este, Aintzane Ezenarro detalla el contenido de este programa. Apuntaremos solo algún detalle. Se puso en marcha con el Gobierno del lehendakari Patxi López, que contó para su formulación con técnicos del Departamento de Educación del Gobierno vasco y con la entidad pacifista Bakeaz, aplicados todos a formar previamente a los centros educativos y a las víctimas para un encuentro tan sensible. El programa se ha valorado muy positivamente por los miembros de las comunidades educativas en los que se ha desarrollado.

Es interesante destacar cómo durante la conmemoración del último Día de la Memoria varios alumnos que asistieron al testimonio de las víctimas coincidieron en valorar muy positivamente el programa, en resaltar el valor y la dignidad de las víctimas, y, también, en echar en falta que en sus aulas nunca se hayan abordado estos temas.

Experiencia Glencree

Con ese nombre se conoce el encuentro entre víctimas de diferente signo que, a iniciativa de la Dirección de Víctimas del Terrorismo del Gobierno del entonces lehendakari Ibarretxe, se desarrolló en dos fases: la primera entre víctimas de ETA y de los

contraterrorismos ilícitos, entre 2007 y 2008, y la segunda, en 2011, también con víctimas de abusos policiales. El nombre viene del valle del este de Irlanda donde tuvo lugar la primera reunión. Se buscaba el alejamiento para garantizar discreción y para alejarse de la tensión política reinante en el País Vasco en la época en la que se puso en marcha.

Las víctimas aceptaron participar con el objetivo de mejorar la situación que se vivía en Euskadi, de construir convivencia y de ayudar a conformar un futuro mejor para sus hijos y sus nietos. El reto para todas era compartir experiencias muy dolorosas con personas provenientes de mundos ideológicos y políticos muy diferentes y hasta antagónicos. Los inicios fueron tensos. Una mezcla de miedo y respeto. Poco a poco, y a través del hablar y escuchar, se fueron dando cuenta de que el sufrimiento injusto las unía por encima de las diferencias antes apuntadas. Del dolor se pasó al respeto y de este a la empatía. También hubo desencuentros y diálogos muy duros. No encontraron un lenguaje común, pero consideraron que la experiencia vivida estaba por encima de las palabras. Coincidieron en la centralidad del reconocimiento y reparación para todas las víctimas, aunque entonces veían muy difícil que se pudieran hacer actos conjuntos, con todo tipo de víctimas. Hubo algunas que pensaban que no tendrían sentido sin el fin de la violencia, de las amenazas y del rechazo de todas las causas del sufrimiento.Consideraron que la memoria local era muy importante y que no debía ser politizada. Abogaban porque tanto el reconocimiento como la memoria no fueran en contra de nada, sino a favor de algo.

La evaluación de los encuentros fue muy positiva por parte de todos. “Ha sido difícil, pero posible y enriquecedora”. Hay que hablar, compartir y socializar. Nunca con rencor o con venganza. Se llevaron a cabo sin interferencia política, con discreción. Tras un comienzo difícil, y a través del diálogo y el conocimiento del otro, llegaron a consensuar un Manifiesto presentado por ellos mismos en junio de 2012. Un texto de obligada lectura, a mi juicio[16]. Con todo, se ha llegado muy tarde y, en ocasiones, aún no se ha llegado: quedan más de 300 crímenes sin esclarecer.

Vía Nanclares y reinserción de presos de ETA: una segunda oportunidad

La denominada vía Nanclares fue un programa destinado a la reinserción de presos de ETA, siguiendo las previsiones que tanto la Ley General Penitenciaria como el Código Penal establecen. A partir de ahí se explotaron las diferentes posibilidades que el Reglamento Penitenciario prevé y que conceden cierta flexibilidad en la aplicación de las previsiones legales antes apuntadas. Los requisitos de entrada en el programa eran el abandono ("disociación") de ETA, la autocrítica de sus acciones terroristas y la compensación a las víctimas en la medida de sus posibilidades.

El programa se inició a principios de 2008, tras el fracaso del proceso de paz de 2006. Se inscribió dentro de la política antiterrorista, ya que buscaba acelerar el final de ETA ante una eventual división de sus presos, colectivo muy sensible para el mundo de Sortu. Posteriormente fuimos conscientes de que el programa encajaba perfectamente también dentro de las políticas de convivencia.

Se procedió en primer lugar a informar a los presos de forma individual de la existencia del programa y de los requisitos para su participación. Esta información fue proporcionada por altos funcionarios de Instituciones Penitenciarias. A la vez, se contaba con información previa de la situación de todos y cada uno de los presos. Tras la aceptación a participar en el programa se estableció un itinerario de acercamiento a cárceles vascas, siempre supeditado a la constatación de que la actitud del preso participante se mantenía. Si su actitud se modificaba en sentido negativo se recorría el camino inverso. El siguiente paso fue la concesión de permisos temporales previstos en la legislación. La mayoría de ellos se realizaron estando ya los presos en la cárcel de Nanclares, cerca de Vitoria. En todos los casos se llevaron a cabo sin problemas de retorno ni de interferencias por parte de la izquierda abertzale. Con posterioridad se aprobaron progresiones de grado hasta llegar en algunos casos a la libertad condicional.

En la cárcel de Nanclares, y posteriormente en la nueva de Zaballa,

los presos continuaron con su proceso de reflexión con el apoyo interno de algunos funcionarios. En el curso de dicha reflexión vieron la necesidad de conocer el sufrimiento injusto causado a través del contacto directo con las víctimas que lo habían padecido. En ese punto vieron la posibilidad de encontrarse con ellas. No con unas víctimas concretas, o con "las suyas", sino con unas víctimas, pues estas asumían la representación de todas las que había causado ETA. Todo ello se planteaba sin ningún beneficio penitenciario a cambio.

Se realizó un doble trabajo. Por una parte, se contactó con una persona con experiencia en encuentros restaurativos, una mediadora, y por otro la Dirección de Víctimas se puso en contacto con varias víctimas del terrorismo para plantearles su participación en estos encuentros. Tras el sí de varias de ellas, la mediadora contactó tanto con los presos que querían participar en el programa como con las víctimas que habían accedido a los encuentros. Se produjo una primera selección, sobre todo en el colectivo de los presos, ya que no era lo mismo pedir un encuentro con una víctima que llevarlo a cabo. Los primeros encuentros se realizaron con una valoración muy positiva tanto por parte de las víctimas como de los presos. Las víctimas buscaban sobre todo conocer el porqué del asesinato y contribuir con su acción a construir una sociedad mejor para legarla a sus hijos y sus nietos.

Recibimos una nueva petición por parte de aquellos presos que no habían participado en los encuentros. Nos pedían unas charlas introductorias que pudieran facilitar su participación en los próximos. Así nació el denominado "Taller de convivencia", con diez charlas impartidas por personalidades muy plurales del mundo de los movimientos sociales, de la universidad, de las propias víctimas o de la política. Tras estas charlas varios de ellos dieron el paso a su participación en un encuentro. Subrayar, por último, que todo este proceso fue posible gracias a la colaboración activa de la Dirección de la cárcel de Nanclares, así como de sus funcionarios.

La valoración del programa en su conjunto resultó muy positiva, al demostrar que es posible la reinserción de presos muy significativos de ETA tras recorrer el camino de la reflexión y la autocrítica. Y que, además, es posible el paradigma del que nos hablaba Mario

Onaindia: “El final del terrorismo se producirá de verdad cuando sean capaces de encontrarse quienes más han sufrido con quienes más han hecho sufrir”. Y si es importante subrayar el valor de los victimarios al enfrentarse a su pasado, más importante es proclamar la tremenda generosidad de las víctimas al aceptar el encuentro.

Iniciaron el programa más de un centenar de presos, de los que llegaron a Nanclares una treintena. Pero el programa sufrió un brusco parón a finales de 2011 por dos razones: la llegada al poder del Partido Popular, que puso todas las trabas posibles a su desarrollo y desvirtuó el espíritu de los encuentros restaurativos, y la declaración de “cese definitivo de la actividad armada” por parte de ETA, en octubre de ese año. Los presos pensaron que tras dicho final saldrían sin tener que cumplir lo previsto en la legislación.

Desde mi punto de vista, un elemento muy importante de prevención de la radicalización sería el del testimonio de estos presos autocríticos. Desgraciadamente, no solo no se ha buscado este testimonio por parte de ningún Gobierno, sino que, en algunas ocasiones, el del Partido Popular lo ha impedido o castigado a los presos que expresaban públicamente sus reflexiones.

Pero, en conclusión, los elementos clave que hicieron posible ese importante programa fueron: 1) la voluntad política del Gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero y la implicación directa del ministro Pérez Rubalcaba; 2) el trabajo, implicación y discreción de los funcionarios de Instituciones penitenciarias; 3) la información facilitada a los grupos políticos sobre el programa y de nuevo la discreción de todos ellos; 4) la información facilitada a las direcciones de las Asociaciones y Fundaciones de Víctimas del Terrorismo, también desde la discreción; 5) la perfecta coordinación entre los gobiernos central y vasco en esta materia, singularmente entre los dos Departamentos de Interior, y el trabajo en la Secretaría General de Instituciones Penitenciarias y en la Dirección de Víctimas del Terrorismo; 6) el trabajo conjunto con la Audiencia Nacional, que entendió perfectamente el por qué y el para qué de la Vía Nanclares.

El futuro

Tras el final del terrorismo en 2011 y su aceptación por parte del colectivo de presos de ETA (el EPPK) un año después, dos son las cuestiones fundamentales que ayudarían a la prevención de la radicalización en el caso vasco: la desaparición definitiva de la organización terrorista y la autocrítica de lo hecho en ese tiempo por el mundo que la apoyó. De esta forma no habría vehículo para la radicalización ni justificación de la misma. Para conseguir una y otra cosa es fundamental un cambio en la política penitenciaria que vaya del antiguo "paz por presos" (como fue el caso de la disolución de la rama político-militar de ETA en los ochenta o de la denominada "vía Azkarraga" en los noventa) a otro nuevo escenario de "presos por convivencia". Una política penitenciaria que busque activamente la reinserción de los presos de ETA en combinación con una autocrítica sincera del mundo de Sortu. Una y otra se compenetran porque la autocrítica ayudaría extraordinariamente a la flexibilidad y progresividad de la actual política penitenciaria. Una autocrítica que se basara en el reconocimiento de la ilegitimidad del uso de la violencia para conseguir objetivos políticos. Una afirmación que sería aplicable al pasado, al presente y al futuro. Los cimientos, como hemos visto a través de la Vía Nanclares, están puestos. El reglamento General Penitenciario, como hemos podido comprobar, permite flexibilidad dentro de la ley.

Hay algunas cosas más que necesita la situación vasca presente. A la vez que una afirmación de la ilegitimidad del uso de la violencia para conseguir objetivos políticos, de la deslegitimación del terrorismo, se precisa de un serio trabajo para desmitificar las partes más dañinas del discurso nacionalista. Para ello es fundamental el papel de los historiadores y la incorporación de su trabajo al currículum educativo vasco. Se necesitan también espacios de encuentro y de diálogo entre diferentes. Si ha sido posible entre víctimas de diferente origen y entre victimarios y víctimas, como hemos visto, sería más fácil llevarlo a cabo en la

sociedad civil. Pero para ello es clave la voluntad política de impulsarlo y facilitarlo, voluntad que hoy no percibo.

Osvaldo Puccio, presidente de la Fundación Salvador Allende y víctima de Pinochet, nos decía que para conseguir el encuentro después de una etapa de violencia política unos tienen que desandar caminos, los victimarios, y otros tienen que tender puentes, las víctimas. Para que las víctimas puedan tender puentes es imprescindible que previamente se les haya reconocido y reparado, además de garantizado su dignidad y su derecho a la justicia. Desde su presencia en el espacio público, desde su visibilidad, las víctimas podrían libremente tender puentes. Y para que los victimarios puedan desandar caminos se necesita establecer vías, programas, acciones que faciliten su reinserción desde la autocrítica.

Para que todo lo anteriormente expuesto se haga realidad necesitamos un gran pacto político en Euskadi que se amplíe posteriormente a Madrid y se traslade por fin a la sociedad vasca. Un pacto basado en los principios y valores del Estado de derecho, que declare la ilegitimidad del uso de la violencia para conseguir objetivos políticos, que proclame la pluralidad intrínseca de la sociedad vasca y la renuncia a imponer un modelo único de ser y sentirse vasco, que aborde el “presos por convivencia”, y que construya una memoria incluyente sobre la centralidad de las víctimas y su diferente significado político. Un pacto que apueste por la promoción de una cultura de paz, de libertad, de convivencia y de respeto a los derechos humanos. Un pacto que trasladar al conjunto de la sociedad contando con la complicidad de los medios de comunicación y, sobre todo, del mundo educativo, para que se constituya en elemento transversal del currículum educativo vasco.

Capítulo 12

Promover una cultura de paz, prevenir conflictos destructivos

Aintzane Ezenarro Egurbide

Gizalegez: compromiso socioeducativo para la cultura de paz

El sistema educativo vasco lleva años trabajando en el ámbito de la educación para la convivencia y la prevención de conflictos destructivos. Desde la aprobación del Plan de Paz y de Convivencia de la pasada legislatura se ha venido trabajado con la vocación de reforzar lo realizado, poniendo énfasis en el acuerdo con la comunidad educativa. El acuerdo y la participación activa de las y los educadores ha sido una prioridad, en un contexto social excepcional de final de la violencia terrorista de ETA y de consolidación de la paz en nuestro país.

Los objetivos que se perseguían eran: en primer lugar, compartir de un modo amplio y plural un compromiso socioeducativo básico para una cultura de paz, convivencia y encuentro social basado en la dignidad humana; en segundo lugar, multiplicar las iniciativas formativas y educadoras en derechos humanos por la paz, la convivencia, la solidaridad con las víctimas y la resolución pacífica de conflictos; y finalmente, prevenir la violencia en cualquiera de sus manifestaciones, promoviendo el compromiso con la protección universal de los derechos humanos.

El desarrollo de las distintas propuestas educativas en esta materia no podía plantearse como una sucesión de iniciativas aisladas, sino como parte de una visión integral de la educación. Se situó dentro de un marco con cuatro referencias destacadas: la educación en competencias, el currículo educativo de la Comunidad Autónoma Vasca, el trabajo precedente en los centros y la educación inclusiva. En ese sentido, el primer paso fue promover y alcanzar un compromiso socioeducativo entre las instituciones y la comunidad educativa en su conjunto: el acuerdo Gizalegez, suscrito el 1 de octubre de 2013, trataba de establecer un diagnóstico y marco de referencia compartidos para llevar a cabo proyectos de educación para la paz y la convivencia en la educación reglada.

Promover una cultura de paz y prevenir conflictos destructivos, vulneraciones de derechos humanos y fenómenos de violencia de

cualquier tipo está directamente relacionado con la respuesta preventiva ante cuatro grandes causas de ruptura de la convivencia: el dogmatismo, el fatalismo, el maniqueísmo y el sectarismo. A fin de configurar esa respuesta preventiva, acordamos desarrollar un compromiso socioeducativo mediante cuatro bases educativas alternativas:

Convivir es aceptar que nuestras perspectivas son siempre incompletas. La experiencia educadora de la limitación previene el dogmatismo y promueve el diálogo y la no violencia.

Convivir es aprender a promover las oportunidades entre las dificultades. La experiencia educadora del valor positivo previene el fatalismo y promueve el pluralismo.

Convivir es asumir nuestra responsabilidad ética en cada circunstancia. La experiencia educadora de la conciencia ética previene el maniqueísmo y promueve la empatía y la solidaridad.

Convivir es comprender el valor superior del respeto a la dignidad humana. La experiencia educadora de la dignidad humana previene el recurso a la violencia y promueve el respeto de los derechos humanos.

Con perspectiva de futuro y con los objetivos puestos en la prevención de la violencia, en la protección universal de los derechos humanos y en una cultura de paz y convivencia para el encuentro social, nos comprometemos a impulsar un proyecto socioeducativo transversal e integral que tome como punto de partida el consenso sobre estas cuatro bases éticas. Proponemos promoverlas de modo complementario desde distintos ámbitos, y de forma sencilla, creativa, libre y plural.

Este fue un acuerdo marco que posibilitó desarrollar a continuación diversos programas de educación para la paz y los derechos humanos en colaboración con el Departamento de Educación y la comunidad educativa.

Adi-adian

La puesta en marcha de ese acuerdo dio lugar a diversos programas de desarrollo práctico. Me centraré en este texto únicamente en dos, que nos pueden servir de ejemplo acerca de la operatividad de los mismos: el módulo Adi-adian de aprendizaje de la dignidad humana, la convivencia y la empatía mediante una experiencia de escucha de testimonios de víctimas de la violencia política y los talleres educativos denominados Plaza de la Memoria.

El módulo educativo Adi-adian partía ya de la experiencia iniciada en la legislatura anterior con el programa "Víctimas educadoras". El objetivo ha sido y es mejorar y reforzar el proceso educativo personal a través del conocimiento de nuestra propia realidad, con vistas a contribuir a una sociedad mejor. Se trata de ofrecer al alumnado una vivencia educativa que permita ver y sentir la injusticia del sufrimiento real que produce la violencia y aprender de ello. Al mismo tiempo, se desarrolla la capacidad de empatía hacia las víctimas del terrorismo y la violencia y hacia todos los que sufren injusticias. En definitiva, es una oportunidad para experimentar y tomar conciencia del significado del valor superior de la dignidad humana, para conocer el contenido de los derechos humanos y entender su sentido profundo para la vida personal y social, para aprender a convivir mejor sobre la base del respeto y para trasladar ese aprendizaje a la vida cotidiana.

Partiendo del potencial educativo que tenía el proyecto, el paso siguiente tenía que ser su divulgación e inserción en los centros de enseñanza. La clave era entrar en las aulas. Para ello fue fundamental el trabajo de comunicación y diálogo con todos los centros. Se expuso el proyecto a todas las redes educativas, a todas las direcciones de los centros de la ESO, a todos los berritzegunes (servicios de apoyo) y responsables de convivencia de los berritzegunes, a todos los responsables de los claustros e incluso a las asociaciones de padres que así lo solicitaban. Durante el curso

2013-2014 esta fue la tarea principal del equipo responsable de Adi-adian porque esta primera fase de comunicación es crucial para entender el éxito posterior del proyecto. Estas charlas y comunicaciones sirvieron para explicar bien sus objetivos, su contenido y desarrollo, así como para disipar dudas, solventar malos entendidos e incluso quitar miedos. Fue un proceso necesario, del que también los responsables del programa aprendieron mucho y mediante el que conocieron la vida real de los centros en los que se quería incidir.

El otro elemento clave para llevar a cabo el proyecto, el más importante, era contar con un grupo de víctimas dispuestas y preparadas para participar en esta experiencia vital tan intensa e incluso dolorosa en muchas ocasiones. Personas que además de ofrecer su tiempo y disposición de manera totalmente gratuita estaban dispuestas a comunicar a personas desconocidas su experiencia más traumática. Y hacerlo, además, transmitiendo un mensaje rotundo contra la violencia y contra el odio; un mensaje a favor del respeto a los derechos humanos y la convivencia. Creo sinceramente que como sociedad hemos tenido una enorme suerte al contar con víctimas que han estado dispuestas a tomar parte activa en la construcción de la convivencia presente y futura de nuestro país. Su capacidad para relatar lo vivido y hacerlo sin odio es el mejor aprendizaje para las y los alumnos que los escuchan, pero también para el conjunto de la sociedad. Por ello, desde estas páginas quiero volver a transmitirles nuestro agradecimiento por su generosidad, disponibilidad y trabajo. Han hecho una aportación fundamental a la convivencia de nuestro país.

Desde el curso 2013-2014 se ha venido desarrollando el proyecto en los centros vascos, con una progresiva ampliación del número de centros y alumnos implicados. Si en aquel año fueron estos 21 y 2.306, respectivamente, al siguiente eran 25 y 3.596. En el curso 2015-2016 eran de nuevo 21 y 2.524 y también 21 y 2.531 en 2016-2017. En total han participado en cuatro años 10.623 alumnos de 84 centros educativos.

Con el objetivo de proporcionar un nuevo impulso a este programa Adi-adian, a partir de 2018 este se está actualizando mediante un sistema que combina los testimonios presenciales de víctimas con

los testimonios grabados, de acuerdo con las propias víctimas que participan en el programa. Complementariamente, se ha elaborado una guía didáctica para la utilización de los testimonios grabados que ofrece el fondo audiovisual de Gogora (Instituto de la Memoria, la Convivencia y los Derechos Humanos del Gobierno Vasco). En todo caso, el profesorado seguirá contando con la colaboración de personal especializado a la hora de visionar el testimonio grabado. El proyecto sigue dirigiéndose principalmente al alumnado de 4º de la ESO y Bachillerato, pero a partir del curso 2017-2018 también se ha empezado a implementar en las universidades y el objetivo es extenderlo a las tres universidades vascas[17].

Talleres de Memoria Plaza

Otra de las iniciativas que se ha venido desarrollando con el objetivo de transmitir a los jóvenes la memoria de las víctimas con fines educativos han sido los talleres organizados dentro de la exposición itinerante Plaza de la Memoria. Esta exposición ha recorrido quince de las principales localidades de Euskadi y ha llevado a las plazas de los distintos municipios los testimonios de víctimas y ciudadanos recogidos hasta el momento, con el objetivo de promover la participación ciudadana en la construcción de la memoria plural de nuestro país. En el marco de esta exposición se han desarrollado talleres educativos basados en la escucha de los testimonios disponibles en la exposición dirigidos a alumnos de 4º de la ESO y Bachillerato. En total han pasado más de 4.100 alumnos y alumnas por estas carpas expositivas, que por primera vez han podido escuchar lo ocurrido en nuestro país en las últimas décadas desde la perspectiva de las propias víctimas.

La valoración tanto de Adi-adian como de los Talleres de la Plaza de la Memoria ha sido muy positiva por parte de todos los implicados: los centros educativos, los padres, los propios alumnos y también víctimas que participan en estas iniciativas. Es de subrayar que no ha habido ni una sola valoración negativa, lo que nos anima a seguir divulgando los testimonios de las víctimas con fines educativos.

Inserción de la dimensión histórica de la memoria en el currículo educativo

La reflexión sobre la memoria reciente tiene una indudable dimensión ética, pero desde el punto de vista educativo también tiene otra histórica que ha de tener su propio reflejo. Además, no se trata de dimensiones aisladas, sino que están interconectadas y se complementan. Por ese motivo, además de los proyectos para la transmisión de la dimensión ética de la memoria a través de los testimonios de víctimas, el Gobierno vasco veía necesario transmitir también la dimensión histórica de la memoria reciente de nuestro país a las futuras generaciones. En consecuencia, el Plan Heziberri 2020 (último plan estratégico del sistema educativo vasco) incorporó estos contenidos al planteamiento específico del currículo de Ciencias Sociales de la Educación Secundaria Obligatoria. Concretamente, establece cuatro grandes ejes:

La evolución del sistema político.

El final del franquismo y el inicio de la Transición.

La Constitución española y el Estado de las autonomías.

El Estatuto de Gernika y el desarrollo de las instituciones vascas hasta el presente.

Nacimiento de ETA y su historia de terrorismo hasta su final.

Terrorismo del GAL y grupos similares y otras vulneraciones de

derechos humanos.

La perspectiva de las víctimas del terrorismo y la violencia.

Estos contenidos pasan a ser, por tanto, preceptivos para las asignaturas ordinarias y obligatorias de Historia de 4º de la ESO e Historia contemporánea de España y el País Vasco de 2º de Bachillerato. Y con esta incorporación se avanza un paso más en el objetivo de generalizar la transmisión de la memoria reciente, en su dimensión ética e histórica, a través de la educación reglada.

Estamos hablando de jóvenes que no han vivido y en muchos casos no conocen lo que ha ocurrido en nuestro país; no conocen el terrorismo de ETA y, mucho menos, otro tipo de terrorismos o violaciones de derechos humanos que se vivieron en los primeros años de la democracia. Por ello es necesario y también es un deber de las instituciones y del conjunto de la sociedad establecer cauces de transmisión. Esto es precisamente lo que reclamaban los jóvenes que participaron en el acto del Día de la Memoria el pasado 10 de noviembre de 2017 cuando decían: “Queremos saber, tenemos derecho a saber lo que ha ocurrido” o “Si queréis que nosotros transmitamos la memoria primero nos lo tenéis que contar”. Son frases que se pudieron escuchar en aquel acto por boca de jóvenes que hoy son mayores de edad y que tuvieron la suerte de ser de los primeros participantes en el programa Adi-adian.

A modo de conclusión diría que estamos dando los pasos necesarios para garantizar la transmisión de la memoria reciente de nuestro país a las futuras generaciones: a través de la extensión de los programas que trabajan la dimensión ética de la memoria como Adi-adian o de los talleres de Plaza de la Memoria; con la incorporación de contenidos concretos al currículo educativo preceptivo o con la creación de nuevas herramientas que sean útiles para el profesorado, como los testimonios grabados de Gogora o con las guías didácticas. Añadiría, además, que las y los jóvenes nos dan razones objetivas para ser optimistas en ese sentido: la buena acogida de los programas nos demuestra que quieren conocer más su propia historia y nos exigen e interpelan. Y, sobre todo,

demuestran que tienen un sentido crítico en relación al recurso a la violencia y a su imposición, y se comprometen con el objetivo de la no repetición.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T., Frenkel-Brunswick, E., Levinson, D. y Sanford, N. (1950): The Authoritarian Personality, Harper, Nueva York.

Alba Rico, S. (2017): "El peligro islamofóbico y la responsabilidad institucional", Observatorio de islamofobia en los medios.

Alberoni, F. (1984): Movimiento e institución, Editora Nacional, Madrid.

Andrés-Pueyo, A. y Echeburúa, E. (2010): "Valoración del riesgo de violencia: instrumentos disponibles e indicaciones de aplicación", Psicothema, 22, pp. 403-409.

Allport, G. W. (1954): The nature of Prejudice, Addison-Wesley, Boston.

Alonso, M. (2004): Universales del odio. Creencias, emociones y violencia, Bakeaz, Bilbao.

Appadurai, A. (2007): El rechazo de las minorías, Tusquets, Barcelona.

— (2015): El futuro como hecho cultural, Fondo de Cultura Económica, Barcelona.

Arendt, H. (2004): Eichman en Jerusalén. Un Estudio sobre la banalización del mal, Lumen, Barcelona.

Apter, M. J. (1983): "Negativism and the sense of identity", G. Breakwell (ed.): Threatened Identities, Wiley, Londres.

Aranzadi, J. (1994): "Violencia etarra y etnicidad", Ayer, 13, pp.189-209.

Arregi, J. (2015): El terror de ETA. La narrativa de las víctimas, Tecnos, Madrid.

Asch, S. E. (1955): “Opinions and social pressure”, Scientific American, 193, pp. 31-35.

Atran, S. (2003): “Genesis of suicide terrorism”, Science, 299, pp. 1.534-1.539.

Atran, S., Axelrod, R., Davis, R. y Fischhoff, B. (2017): “Challenges in researching terrorism from the field”, Science, pp. 352-355.

Atran, S. y Riché, P. (2016): L’État islamique est une révolution, Les liens qui libèrent, París.

Aulestia, K. (1998): HB: crónica de un delirio, Temas de Hoy, Madrid.

Ballesteros, M. A. (2017): “El terrorismo yihadista en la UE”, en M. Pagazaurtundua: El Libro blanco y negro del terrorismo en Europa, pp. 18-23 [disponible en https://iugm.es/wp-content/uploads/2017/06/Libro_Blanco_Negro.pdf].

Barret, R. (2017): Beyond the Caliphate: Foreign Fighters and the treat of Returnees, The Soufan Center, [disponible en http://thesoufancenter.org/wp-content/uploa ds/2017/10/Beyond-the-Calipha te-Foreign-Fighters-and-the-Threat-of-Returnees-TSC-Report-October-2017.pdf].

Bauman, Z. (1995): “Violence, Postmodern”, Life in Fragments. Essays in postmodern morality, Oxford-Cambridge, Mass, Blackwell.

— (1997): Modernidad y holocausto, Sequitur, Madrid.

— (2005): Modernidad y ambivalencia, Anthropos, Barcelona.

Bellah, R. (1985): Hábitos del corazón, Alianza, Madrid.

Benraad, M. (2018): Jihad: des origines religieuses à l’idéologie: idées reçues sur une notion controversée, Le Cavalier Bleu, París.

Berger, P. (1981): El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión, Kairós, Barcelona.

Berkéwicz, U. (2003): Quizá nos estamos volviendo locos: un

ensayo sobre el fanatismo, Losada, Madrid.

Berlin, I. (1992): El fuste torcido de la humanidad, Península, Barcelona.

BOE (2016): 67, 18 de marzo, Sec. I, pág. 20.522 (Disposiciones Generales. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Anexo II. Currículo de la materia Religión islámica de Bachillerato, p.19).

Bourekba, M. (2015): "¿Por qué atrae el 'Estado Islámico'?", Notes Internacionals, 112.

Bruckner, P. (1996): La tentación de la inocencia, Anagrama, Barcelona.

Burgat, F. (2006): El islamismo en tiempos de Al-Qaeda, Bellaterra, Barcelona.

Caillet, R. y Puchot, P. (2017): Le combat vous a été prescrit: une histoire du jihad en France, Stock, París.

Casquete, J. (2009): En el nombre de Euskal Herria. La religión política del nacionalismo vasco radical, Tecnos, Madrid.

Castells, L. y Rivera, A. (2015): "Las víctimas. Del victimismo construido a las víctimas reales", en F. Molina y J. A. Pérez (eds.), El peso de la identidad. Mitos y ritos de la historia vasca, pp. 265-305, Marcial Pons, Madrid.

Christie, R. y Geis, F. (1979): Studies in Machiavellianism, Academic Press, Nueva York.

Cocho, F. (2016): "Riesgos a la seguridad nacional y uso de las redes sociales en la adolescencia, análisis de los mecanismos y procesos de captación y radicalización de adolescentes en redes sociales", en A. Fernández Hernández y M. L. Cuerda Arnau, (eds.), Menores y redes sociales, Tirant Lo Blanch, Barcelona.

Coolsaet, R. (2017): "What accounts for the rise violent extremism in European cities?", Resilient Cities. Countering Violent Extremism at Local Level, CIDOB-Colección Monografías, Barcelona.

Conessa, P. (2004): “Religions, sectes et violence”, en H. Lelièvre (dir.), Terrorisme: questions, pp. 49-55 Complexe, Bruselas.

Corcuera, J. (1979): Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1904), Siglo XXI, Madrid.

Corm, G. (2007): “El retorno de lo religioso”, Claves de Razón Práctica, 170, pp. 28-36.

Crenshaw Hutchinson, M. (1981), “The Causes of Terrorism”, Comparative Politics, 4, vol. XIII, pp. 379-399.

Crettiez, X., y Ainine, B. (2017): Soldats de Dieu, paroles de djihadistes incarcérés, Editions de l’aube, La Tour d’Aigues.

Cubero Bros, P. (2005): El grupo paranoide, Experiencia, Barcelona.

De Egaña, P. (1870): Breves apuntes en defensa de las libertades vascongadas: escrito leído a la llamada Comisión de Arreglo de Fueros nombrada por el Señor Don Juan Bravo Murillo en 1852, Imprenta Juan Delmás, Bilbao.

De la Corte Ibáñez, L. (2006): La lógica del terrorismo, Alianza, Madrid.

De Maistre, J. (1990): Consideraciones sobre Francia, Tecnos, Madrid.

De Tocqueville, a. (1980): La democracia en América, Alianza, Madrid.

Degregori, C. I. (1990): Ayacucho, 1969-1979. El surgimiento de Sendero Luminoso. Del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Del Águila, R. (2008): Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales, Taurus, Madrid.

Díaz freire, J. J. (1993): La República y el Porvenir. Culturas políticas en Vizcaya durante la Segunda República, Kriselu, San Sebastián.

Domínguez, F. (1998): ETA: estrategia organizativa y actuaciones 1978-1992, Universidad del País Vasco, Lejona.

— (2002): Dentro de ETA. La vida diaria de los terroristas, Aguilar, Madrid.

Dworkin, R. (2008): La democracia posible, Paidós, Barcelona.

Echeburúa, E. y de Corral, P. (2004): "Raíces psicológicas del fanatismo político", Análisis y Modificación de conducta, 30, nº 130, pp. 161-176 [disponible en http://www.ehu.eus/echeburua/pdfs/3-raices.pdf].

Ehrlich, H. J. (1973): The social psychology of prejudice, Wiley, Nueva York.

Elias, N. (1988): El proceso de civilización, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

El-Said, H. (2015): New approaches to countering terrorism: Designing and evaluating counter radicalization and de-radicalization programs, Palgrave MacMillan, Hampshire.

Elorza, A., Ballester, M. y Borreguero, E. (2005): "Terrorismo y religión", en A. Blanco, R. del Águila y J. M. Sabucedo (eds.), Madrid 11-M. Un análisis del mal y sus consecuencias, pp. 43-78, Trotta, Madrid.

Enzensberger, H. M. (2006): Le perdant radical. Essai sur les hommes de la terreur, Gallimard, París.

Erikson, E. H. (1959): Identity and the life cycle: selected papers, International Universities Press, Nueva York.

Eta (2004): "Reflexiones sobre la lucha armada".

Eta (2008): Asamblea de ETA, "Enmienda General número 1", texto presentado al debate interno celebrado por ETA entre 2007 y 2008.

Fanon, F. (1963): Los condenados de la tierra, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Feddes, A. R. y Gallucci, M. (2015): “A literature review on methodology used in evaluating effects of preventive and de-radicalisation interventions”, Journal for Deradicalization, 5, pp. 1-27.

Fernández Soldevilla, G. (2016): La voluntad del gudari. Génesis y metástasis de la violencia de ETA, Tecnos, Madrid.

Fernández Soldevilla, G. y López Romo, R. (2010): “¿Enemigos internos o nuevos aliados? Los inmigrantes y el nacionalismo vasco radical (1959-1979)”, Alcores, 10, pp. 193-217.

Ferracuti, F. (1994): “Ideología y arrepentimiento: el terrorismo en Italia”, en W. Reich (ed.), Orígenes del terrorismo. Psicología, ideología, teología, estados mentales, pp. 73-78, Pomares Corredor, Barcelona.

Festinger, L. (1957): A Theory of Cognitive Dissonance, Peterson, Evanston.

Gabinete de Prospección Sociológica (2016): “Anuario de la opinión pública vasca 2015”, Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz.

— (2017): Retratos de Juventud. 2016, Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz.

Gambetta, D. (dir.) (2005): Making Sense of Suicide Missions, Oxford University Press, Oxford.

Geertz, C. (2002): Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos, Paidós, Barcelona.

Girard, R. (1972): La violence et le sacré, Grasset, París.

— (1998, orig. 1982): El chivo expiatorio, Anagrama, Barcelona.

— (2002): Veo a Satán caer como el relámpago, Anagrama, Barcelona.

— (2011): Sanglantes origines, Flammarion, París.

Glass, J. M. (1985): Delusion: Internal dimensions of political life,

University of Chicago Press, Chicago.

Goffman, E. (1970): Estigma. La identidad deteriorada, Amorrortu, Buenos Aires.

Gourevitch, P. (1999): Queremos informarle de que mañana seremos asesinados junto con nuestras familias: historias de Ruanda, Destino, Barcelona.

Granja, J. L. (1995): "Un modelo de partido-comunidad en el siglo XX: el Partido Nacionalista Vasco", en J. L. Granja: El nacionalismo vasco: un siglo de historia, pp. 145-169, Tecnos, Madrid.

— (2015): Ángel o demonio: Sabino Arana. El patriarca del nacionalismo vasco, Tecnos, Madrid.

Gray, J. (2001): Las dos caras del liberalismo: Una nueva interpretación de la tolerancia liberal, Paidós, Barcelona.

Gross, J. T. (2002): Vecinos. El exterminio de la comunidad judía de Jedwadme, Crítica, Barcelona.

Griffin, R. (2012): Terrorist's Creed. Fanatical Violence and the Human Need for Meaning, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Guelke, A. (1995): The Age of Terrorism and International Political System, Tauris Academic Studies, Londres-Nueva York.

Gupta, D. K. (2008): Understanding terrorism and political violence: the life cycle of birth, growth, transformation, and demise, Routledge, Londres-NuevaYork.

Gurrutxaga, A. (1985): El código nacionalista vasco durante el franquismo, Anthropos, Barcelona.

— (2009): "Las encrucijadas del nacionalismo", en J. Arrieta y J. Astigarraga (eds.), Conciliar la diversidad, Universidad del País Vasco, Bilbao.

— (2017): Rutas nacionalistas, Biblioteca Nueva, Madrid.

Haynal, A., Molnar, M. y de Puymège, G. (1980) : Le fanatisme.

Histoire et psychanalyse, Stock, París.

Heiberg, M. (1991): La formación de la nación vasca, Arias Montano, Madrid.

Hoffer, E. (2009): El verdadero creyente: sobre el fanatismo y los movimientos sociales, Tecnos, Madrid.

Horgan, J. (2008): "From Profiles to Pathways and Roots to Routes: Perspectives from Psychology on Radicalization into Terrorism", The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 618, pp. 80-94.

Horgan, J. y Braddock, K. (2010): "Rehabilitating the terrorists? Challenges in assessing the effectiveness of de-radicalization programs", Terrorism and Political Violence, 22 (2), pp. 267-291.

Javaloy, F. (1984): Introducción al estudio del fanatismo, Universitat de Barcelona, Barcelona.

Joas, H. (2005): Guerra y Modernidad, Paidós, Barcelona.

Josrojavar, F. (2003): Los nuevos mártires de Alá. La realidad que esconden los atentados suicidas, Martínez Roca, Madrid.

Juaristi, J. (1987): El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca, Taurus, Madrid.

Juergensmeyer, M. (2001): Terrorismo religioso. El auge global de la violencia religiosa, Siglo XXI, Madrid.

Karvala, D. (ed.) (2016): Combatir la islamofobia. Una guía antirracista, Icaria, Barcelona.

Kaufmann, J. C. (2015): Identidades, una bomba de relojería, Planeta, Barcelona.

Kepel, G. (2016): El terror entre nosotros. Una historia de la yihad en Francia, Península, Barcelona.

Kecmanovic, D. (1996): The Mass Psychology of Ethnonationalism, Springer Science & Business Media, Nueva York.

Khosrokhavar, F. (2014): Radicalisation, Maison des Sciences de l'Homme, París.

Kienzler, K. (2000): El fundamentalismo religioso. Cristianismo, Judaísmo, Islam, Alianza, Madrid.

Koch, E. (2001): "Confesiones de un asesino", El País, 24 de agosto de 2001 [disponible en https://elpais.com/].

Klinke, A. y Renn, O. (2002): "A new approach to risk evaluation and management: risk-based, precaution-based, and discourse-based strategies", Risk Analysis, 22, pp. 1.071-1.094.

Kruglanski, A. W. (2000): "Clausura mental motivada: cerrando las puertas de nuestra alma", Revista de Psicología Social, vol. XV, 3, pp. 243-260.

Kruglanski, A. W.; Crenshaw, M.; Post, J. M. y Victoroff, J. (2008): "What Should This Fight Be Called? Metaphors of Counterterrorism and Their Implications", Psychological Science in the Public Interest, 8, pp. 97-133.

Kruglanski, A. W. et al (2014): "The psychology of radicalization and deradicalization: How significance quest impacts violent extremism", Political Psychology, 35, pp. 69-93.

Kutner, B. (1958): "Patterns of mental functionning associated with prejudices in children", Psychological Monographs, 72.

Lahnait, F. (2018): "Prevenir el extremismo violento para combatir el yihadismo autóctono: aprender de la experiencia", CIDOB Report, 2: Atentados de Barcelona: reacciones, explicaciones y debates pendientes.

Laqueur, W. (1980): Terrorismo, Espasa- Calpe, Madrid.

— (2003): La guerra sin fin. El terrorismo en el siglo XXI, Destino, Barcelona.

Law, J. (1994): Organizing Modernity, Blackwell, Oxford.

Levi, P. (1989): Los hundidos y los salvados, Muchnik, Barcelona.

Levinas, E. (1988): “Useless Suffering”, R. Nemesconi y D. Wood (eds.): The Provocation of Levinas, Routledge, Londres.

Levinger, M. y Lyte, P. (2001): Myth and mobilitation. The triadic structure of Nationalist rhetoric, 7 (2).

Lifton, R. J. (1969): Thought Reform and the Psychology of Totalism, WW Norton, Nueva York.

Lippa, R. A. (1990): Introduction to Social Psychology, Belmonte, CA, Wadsworth.

Lum, C., Kennedy, L. y Sherley, A. (2008): “Is counter-terrorism policy evidence-based? What works, what harms, and what is unknown”, Psicothema, 20, pp. 35-42.

Maalouf, A. (2001): Identidades Asesinas, Alianza, Madrid.

Mann, M. (1993): “Los Estados-Nación en Europa y en otros continentes: Diversificación, desarrollo, supervivencia”, Debats, 46, pp. 102-112.

— (1999): “¿Ha terminado la globalización con el imparable ascenso del Estado Nacional?”, Zona Abierta, 92/93, pp. 175-212

Martín-Baró, I. (2003): Poder, ideología y violencia, Trotta, Madrid.

Massuh, V. (1976): La libertad y la violencia, Sudamericana, Buenos Aires.

Mateo, E. y Rivera, A. (eds.) (2017): Víctimas: ¿todas iguales o todas diferentes? Caracterización y respuestas ante un fenómeno complejo, Fundación Fernando Buesa e Instituto Valentín de Foronda, Vitoria-Gasteiz.

— (eds.) (2014): Políticas de memoria: qué, cómo y para qué recordar, Fundación Fernando Buesa e Instituto Valentín de Foronda, Vitoria-Gasteiz.

McCants, W. (2015): The ISIS Apocalypse: The History, Strategy, and Doomsday Vision of the Islamic State, St Martin’s Press, Nueva York.

McCauley, C. y Moskalenko, S. (2008): “Mechanisms of Political Radicalization: Pathways toward Terrorism”, Terrorism and Political Violence, 20, pp. 415-433.

— (2017): “Understanding political radicalization: The two-pyramids model”, American Psychologist, 72, pp. 205-216.

Merari, A., et al. (2010): “Personality Characteristics of ‘Self Martyrs’/ ’Suicide Bombers’ and Organizers of Suicide Attacks”, Terrorism and Political Violence, 22, 87-101.

Merari, A., et al. (2010): “Making Palestinian ‘Martyrdom Operations’/’Suicide Attacks’: Interviews with Would-Be Perpetrators and Organizers”, Terrorism and Political Violence, 22, pp. 102-119.

Milgram, S. (1977): “The social meaning of fanaticism”, ETC: A Review of General Semantics, vol. 34, 1, pp. 58-61.

Molina, F. y Pérez, J. A. (eds.) (2015): El peso de la identidad. Mitos y ritos de la historia vasca, Marcial Pons, Madrid.

Morán, G. (1982): Los españoles que dejaron de serlo. Euskadi 1937-1981, Planeta, Barcelona.

Moyano, M. (2011): Factores psicosociales contribuyentes a la radicalización islamista de jóvenes en España. Construcción de un instrumento de evaluación, Tesis doctoral, Biblioteca Universidad de Granada, Granada.

Moyano, M. y Trujillo, H. M. (2013): Radicalización islamista y terrorismo. Claves psicosociales, Universidad de Granada, Granada.

Neumann, R. (2016): “Prisons and Terrorism. Radicalization and De-Radicalization in 15 Countries”, International Centre for the Study of Radicalization and Political Violence (ICSR), Londres.

Nirenberg, D. (2001): Comunidades de violencia, Península, Barcelona.

Open Society Foundation (2016), Eroding Trust. The UK’s Prevent Counter-Extremism Strategy in Health and Education [disponible en

www.OpenSocietyFoun dations.org].

Ortiz de Orruño, J. M. (2002): “El fuerismo republicano (1868-1874)”, en C. Rubio y S. de Pablo (coords.) Los liberales. Fuerismo y liberalismo en el País Vasco (1808-1876), Fundación Sancho el Sabio, pp. 373-400, Vitoria.

O’sullivan, N. (1987): “Terrorismo, ideología y democracia”, en N. O’Sullivan (ed.), Terrorismo, ideología y revolución, pp. 19-45, Alianza, Madrid.

Oz, A. (2012): Contra el fanatismo, Siruela, Madrid.

Pies, R. W. (2015): “Are terrorists, by definition, psychotics?”, Medscape, 16.

Portela, E. (2016): El eco de los disparos, Galaxia Gutenberg, Barcelona.

Prieto Mendaza, J. (2011): Marcados por el estigma. Terrorismo y víctimas en Euskadi, Hiria, Donostia-San Sebastián.

— (2012): Paseando por el gueto. Refugios y violencias, Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz.

Ramírez Goicoechea, E. (1991): De jóvenes y sus identidades. Socioantropología de la identidad en Euskadi, CIS-Siglo XXI, Madrid.

— (2007): Etnicidad, identidad y migraciones, Ramón Areces, Madrid.

Radicalisation Awarenes Network (2017): Ran Manual. Responses to returnees: Foreign terrorist fighters and their families [disponible en https://ec.europa.eu/].

— (2017): Ran Polarisation Management Manual, Amsterdam [disponible en https://ec.europa.eu/].

— (2017): Ran YF&C. Strengthening community resilience to polarisation and radicalisation, Londres [disponible en https://ec.europa.eu/].

Ramberg, I. (dir.) (2004): Islamophobia and its consequences on Young People, Council of Europe, European Youth Centre, Budapest.

Ranstorp, M. (1996): “Terrorism in the Name of Religion”, Journal of International Affairs, vol. L, 1, pp. 41-62

Rapoport, D. (1984): “Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions”, The American Political Science Review, vol. LXXVIII, 3, pp. 658-677.

Rapoport, D. y Alexander, Y. (eds.) (1982): The Morality of Terrorism: Religious and Secular Justifications, Pergamon Press, Nueva York.

Reinares, F. y García-Calvo, C. (2017): “Actividad yihadista en España, 2013-2017: de la Operación Cesto en Ceuta a los atentados en Cataluña”, Documento de trabajo 13/2017 del Real Instituto Elcano [disponible en http://www.realinstitutoelcano].

Renn, O. y Klinke, A. (2004): “Systemic risks: a new challenge for risk management”, European Molecular Biology Organization, 5, pp. 41-46.

Rivera, A. (2003): Señas de identidad. Izquierda obrera y nación en el País Vasco, 1880-1923, Biblioteca Nueva, Madrid.

Rodríguez-Carballeira, A., et al. (2009): “Un análisis psicosocial del grupo terrorista como secta”, Revista de Psicología Social, 24, pp. 183-195.

Rose, C. et al. (1986): Informe de la Comisión Internacional sobre la violencia en el País Vasco, documento inédito, 172 pp. [disponible en http://www.arovite.com].

Roy, O. (2007): El islam y el caos, Bellaterra, Barcelona.

— (2017): Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State, Oxford University Press, Oxford.

Rubenstein, R. E. (1988): Alquimistas de la revolución. El terrorismo en el mundo moderno, Juan Granica, Buenos Aires.

Rubio, C. (2003): La identidad vasca en el siglo XIX. Discurso y agentes sociales, Biblioteca Nueva, Madrid.

Ruiz Soroa, J. M. (2008): “Las dificultades españolas con la libertad de identidad”, Claves de Razón Práctica, 178, pp. 36-42.

— (2008): “La foralidad vasca como nicho privilegiado”, en J. M. Ruiz Soroa, Tres ensayos liberales. Foralidad, lengua y autodeterminación, pp. 57-102, Hiria, San Sebastián.

— (2009): “La libertad de identidad. Una carencia hispánica”, El discurso del cambio en el País Vasco, pp. 97-110, Ciudadanía y Libertad, Vitoria-Gasteiz.

— (2017): “Gernika y la historia vasca del mundo”, Revista de Libros [disponible en https://www.revistadelibros.com].

Sabucedo, J. M. y Durán, M. M. (2007): “Violencia política: discursos legitimadores”, en J. M. Sabucedo, y J. Sanmartín (eds.), Los escenarios de la violencia, pp. 139-157, Ariel, Barcelona.

Sáez de la Fuente, I. (2002): El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución, Desclée de Brouwer, Bilbao.

— (ed.) (2017): Misivas del terror. Análisis ético-político de la extorsión y la violencia de ETA contra el mundo empresarial, Marcial Pons, Madrid.

Safranski, R. (2000): El mal o el drama de la libertad, Tusquets, Barcelona.

Sageman, M. (2008): Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

— (2014): “The stagnation in terrorism research”, Terrorism and Political Violence, 26, pp. 565-580.

Sartori, G. (2001): La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros, Taurus, Madrid.

Savater, F. (2007): “La política de los profetas”, Claves de Razón

Práctica, 170, pp. 6-16.

Sen, A. K. (2007): Identidad y violencia: la ilusión del destino, Katz, Madrid.

Servier, J. (1980) : Le terrorisme, PUF, París.

Sidanius, J. (1985): “Cognitive functioning and sociopolitical ideology revised”, Political Psychology, 6, pp. 637-662.

Silke, A. (1998): “Cheshire-cat logic: The recurring theme of terrorist abnormality in psychological research”, Psychology, Crime and Law, 4, pp. 51-69.

Stares, P. B. y Yacoubian, M. (2006): “Unconventional approaches to an unconventional threat: A counter-epidemic strategy”, en K. M. Campbell, y W. Darsie (eds.), Mapping the jihadist threat: The war on terror since 9/11. A report of the Aspen Strategy Group Queens-town, MD, The Aspen Institute, pp. 85-98.

Staub, E. (1989): The roots of Evil. The Origins of Genocide and other Group Violence, Cambridge University Press, Cambridge.

Sullivan, J. (1987): El nacionalismo vasco radical, Alianza Universidad, Madrid.

Tamayo, A. (1999): Nacionalismo, psicoanálisis y humanismo. Un estudio a la luz de Erich Fromm, San Sebastián, R & B.

Taylor, M. (1991): The Fanatics: A Behavioural Approach to Political Violence, Brassey’s, Londres.

Taylor, M. y Horgan, J. (2006): “A conceptual framework for addressing psychological process in the development of the terrorist”, Terrorism and Political Violence, 18, pp. 585-601.

Taylor, M. y Ryan, H. (1988): “Fanatism, political suicide and terrorism”, Terrorism, vol. 1, 2, pp. 91-111.

Tilly, C. (2007): Violencia colectiva, Hacer, Barcelona.

Trujillo, H. M. (2009): “Hacia una mejor comprensión psicológica

del terrorismo. Reclutamiento, ideología y violencia", Revista de Psicología Social, 24, pp. 163-181.

— (2015): "Aspectos psicosociales del terrorismo yihadista", ponencia presentada en el Curso de Verano de la Universidad Internacional de Andalucía: "Radicalización, Terrorismo Yihadista y Combatientes Extranjeros", Universidad Internacional de Andalucía (UNIA), La Rábida (Huelva).

Trujillo, H. M.; Prados, M. y Moyano, M. (2016): "Psychometric properties of the Spanish version of the Activism and Radicalism Intention Scale", Revista de Psicología Social / International Journal of Social Psychology, 31, pp. 1-30.

Updike, J. (2007), Terrorista, Tusquets, Barcelona.

Van Ostaeyen, P. (2016): "Belgian radical networks and the road to the Brussels attacks", CTC Sentinel, vol. 9 (6).

Victoroff, J. (2005): "The mind of the terrorist. A review and critique of psychological approaches", Journal of Conflict Resolution, 49, pp. 3-42.

Vidal-Abarca, J.; Verástegui, F. de y Otazu, A. De (1996): Fausto de Otazu a Íñigo Ortés de Velasco. Cartas 1834-1841, Diputación Foral de Álava, Vitoria.

Wagner, U. y Schonbach, P. (1984): "Links between educational status and prejudice", en N. Miller y M. B. Brewer (eds.), Groups in contact: the psychology of desegregation, Academic Press, San Diego.

Webber, D., et al (2017): "Deradicalizing Detained Terrorists", Political Psychology Vol. XX(20).

Webber, D. y Kruglanski, A. W. (2016): "Psychological factors in radicalization: A '3N' approach", G. Lafree y J. D. Freilich (eds.): The Handbook of the Criminology of Terrorism, pp. 33-46, NJ, John Wiley & Sons, Hoboken.

Weber, M. (1994): Economía y sociedad, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Wolman, B. B (1974): “On saints, fanatics and dictators”, International Journal of Group Tensions, 4, pp. 359-385.

Zubiaga, E. y Gómez Calvo, J. (2017): “La leyenda prevalece. La guerra civil y la represión franquista en el País Vasco”, Cuadernos de Alzate, 50-51, pp. 73-84.

Zulaika, J. (1988): Violencia vasca. Metáfora y sacramento, Nerea, Madrid.

Sobre los autores

Antonio Rivera Blanco

Catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad del País Vasco. Directivo de la Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa y del Instituto de Historia Social Valentín de Foronda. Es investigador principal del Proyecto Mineco VIOPOL ("Violencia política, memoria e identidad territorial. El peso de las percepciones del pasado en la política vasca").

Eduardo Mateo Santamaría

Politólogo. Actualmente es responsable de proyectos y comunicación de la Fundación Fernando Buesa Blanco Fundazioa. Reciente ganador del VII Premio de investigación victimológica "Antonio Beristain" con el trabajo "La contribución del movimiento asociativo y fundacional a la visibilidad de las víctimas del terrorismo".

Florencio Domínguez Iribarren

Periodista y doctor en Comunicación Pública. Redactor jefe de la agencia de noticias Vasco Press entre 1982 y 2015. Analista político en diversos medios de comunicación y autor de importantes estudios sobre el terrorismo de ETA, es uno de los mayores conocedores vascos del tema. En la actualidad dirige el Centro Memorial de las Víctimas del Terrorismo.

Eduardo González Calleja

Catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad Carlos III de Madrid. Es uno de los grandes expertos en historia de la violencia, destacando sus libros Asalto al poder (2017), Cifras cruentas (2015), Las guerras civiles (2013), El laboratorio del miedo (2013), La violencia en la política (2002) o El máuser y el sufragio (1999).

Manuel Moyano Pacheco

Doctor en Psicología. Funcionario de la Consejería de Educación de la Junta de Andalucía y profesor asociado en la Universidad de Córdoba. Premio de investigación "Leocadio Martín Mingorance" (2015), ha sido investigador en proyectos financiados, entre otros, por la Unión Europea, START Center (EE UU) y los ministerios de Defensa y de Educación.

Edorta Elizagarate Zabala

Doctor en Medicina, es jefe del Servicio de Psiquiatría en el Hospital Psiquiátrico de Álava y profesor asociado de Psiquiatría en la Facultad de Medicina de la Universidad del País Vasco. En 2011 publicó el libro La esquizofrenia refractaria.

Moussa Bourekba

Máster en Relaciones Internacionales, especializado en Integración y Transformaciones en el Mediterráneo y en el Oriente Medio, por Sciences Po Grenoble. Investigador del Barcelona Centre for International Affairs (CIDOB). Profesor asociado en relaciones internacionales en la Universidad Ramon Llull. En CIDOB ha sido gestor del proyecto SAHWA (Juventud árabe del Mediterráneo). Acaba de coordinar el informe Atentados de Barcelona: reacciones, explicaciones y debates pendientes.

Ander Gurrutxaga Abad

Catedrático de Sociología en la Universidad del País Vasco. Actualmente dirige el Grupo de excelencia y alto rendimiento "Complejidad, innovación y sociedad del conocimiento". Entre sus obras más recientes destacan La luz de la luciérnaga. Diálogos sobre innovación social (con J. Echeverría, 2012), Societies and Social Innovation (2013) y Rutas nacionalistas (2017).

Jesús Prieto Mendaza

Maestro, antropólogo social y doctor en Estudios Internacionales e Interculturales por la Universidad de Deusto, donde ha sido profesor de esta misma materia. Ha sido durante años asesor del

Berritzegune (centros de apoyo a la educación). Ha realizado y publicado diferentes investigaciones sobre la problemática de la inmigración y los jóvenes en el Magreb. Es autor de Los turoperadores de la miseria (2012).

María Lozano Alia

Máster en Derecho Internacional. Es experta en prevención y lucha contra el extremismo y la radicalización violenta, y líder del grupo de trabajo de "Recuerdo a las Víctimas para la Radicalization Awareness Network". Comisión Europea (RAN). Experta asesora de Naciones Unidas para Delito y Drogas. Fundadora y directora de la Red Europea de Asociaciones de Víctimas del Terrorismo.

Mónica Carrión Otero

Licenciada en Filología Árabe e Islam por la UAM. Ha realizado diferentes cursos específicos de traducción, así como un máster de enseñanza ELE. Desde 2007 trabaja en la Fundación Al Fanar, donde es responsable de contenidos, directora de proyectos educativos y coordinadora de los análisis del Observatorio de la Islamofobia en los Medios.

Pedro Rojo Pérez

Licenciado en Filología Árabe e Islam por la UAM y máster en Relaciones Internacionales. Desde 2012 preside la Fundación Al Fanar para el Conocimiento Árabe. Ha residido en Egipto, Siria, Marruecos y Jordania, y comisariado exposiciones de cómic y caricaturas árabes, destacando ahí la de "Sendas del cómic español". Coordina el proyecto "Kif-kif, cómics por la inclusión" y el Observatorio de la Islamofobia en los Medios. Colabora en medios de comunicación y ha publicado libros y artículos sobre el mundo árabe.

Jesús Loza Aguirre

Hematólogo, trabaja en el Hospital de Txagorritxu (Vitoria-Gasteiz), que en su día dirigió. Ha sido diputado foral y viceconsejero de Asuntos Sociales, concejal y parlamentario vasco en varias legislaturas por el PSE. Fue coordinador en el País Vasco de la "vía

Nanclares". En 2012, el lehendakari Patxi López lo nombró Comisionado para la Convivencia para ejecutar la política del Gobierno vasco en materia de superación de las consecuencias del terrorismo tras el final del mismo. Fue vicepresidente de la Fundación Fernando Buesa entre 2003 y 2012, y en la actualidad es directivo de la misma.

Aintzane Ezenarro Egurbide

Licenciada en Periodismo y Sociología Política, ejerció como periodista en Elkarri y en una productora trabajando para EITB. Entre 2005 y 2012 fue parlamentaria en la Cámara vasca por el partido Aralar. En 2013 se incorporó como asesora a la Secretaría de Paz y Convivencia del Gobierno Vasco y desde 2015 dirige Gogora, el Instituto de la Memoria, la Convivencia y los Derechos Humanos.

NOTAS

1. Los vídeos de aquellas jornadas pueden verse en http:// fundacionfernandobuesa.com/web/xv-seminario-fernando-buesa/

2. Sobre el fanatismo, véanse también las consideraciones que hace De la Corte Ibáñez, 2006: 213-224.

3. Sobre el altruismo egoísta e individualista del terrorista, véase Gupta, 2008: 32-63.

4. Sobre los fundamentalismos como reacción al modernismo secularizado, plural, democrático y científico y técnicamente organizado, véase Kienzler, 2000.

5. Max Weber denominaba "estrategia de cierre" a aquella situación donde un grupo étnico se distingue de otro para obtener ventajas materiales. Eso lo hace convirtiendo el privilegio en "rasgo natural" que, aun siendo funcional y ventajoso, se siente e interpreta como natural y justo.

6. Recordamos aquí que, desde las primeras interpretaciones de los textos sagrados hasta hoy, este término es polisémico. Sus significaciones están vinculadas a las nociones de "esfuerzo" (en el sentido espiritual), de lucha, de justicia, pero también de equidad. Sin embargo, aquellos teóricos y aquellas corrientes a las que nos referimos aquí usaron otra acepción de este término: la yihad como "guerra". Esta misma acepción fue popularizada por discursos políticos y medios de comunicación a partir del 11-S.

7. De igual forma se podría considerar también el fanatismo religioso de vocación política.

8. No puedo, ni debo, obviar una variable importante a la hora de abordar la cuestión del terrorismo de grupos como Al Qaeda, Estado Islámico o cualquiera de sus franquicias: sus atentados y las víctimas de estos se producen también, de forma especialmente cruel, entre las poblaciones musulmanas de Oriente Medio y

Próximo, y las del Magreb.

9. “¿Por qué la conciencia nacional vasca se extiende a sectores del país tradicionalmente no nacionalistas? Por una parte, de una realidad vivida: el régimen franquista. Por otro, de una impresión empírica: la extensión e intensificación del código de funcionamiento nacionalista vasco durante este lúgubre periodo histórico” (Gurrutxaga, citado en Prieto, 2011: 38).

10. Los datos de los informantes son reales y corresponden a entrevistas realizadas en un contexto de trabajo de campo para otras investigaciones no específicamente relacionadas con este texto.

11. Además del citado informe, en septiembre de 2017 el Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe de la Universidad de Deusto publicaba otro con datos no menos preocupantes: así, un 47% del alumnado encuestado reconoció no saber que ocurrió con un tal Miguel Ángel Blanco.

12. En este momento, ante la grave crisis generada en Cataluña, son numerosas las voces que se preguntan por la influencia de un sistema educativo empeñado en la construcción del “enemigo español”.

13. En 1986, con el aliento de la dirección del centro y el apoyo del entonces alcalde de Vitoria-Gasteiz, José Ángel Cuerda, creé el Grupo por la Paz del colegio Samaniego, pionero en la educación por la paz y los derechos humanos en el País Vasco.

14. Documento disponible en http://www.elsiglodeuropa.es/

15. Más información en la web www.observatorioislamofobia.org

16. Más información en http://www.euskadi.eus

17. Estas novedades fueron presentadas como “Programa Complementario de Educación en Derechos Humanos, Convivencia y Cooperación, 2017-2020” por la consejera de Educación, Cristina Uriarte, y el secretario general para la Convivencia, Derechos Humanos y Cooperación, Jonan Fernández, el 29 de junio de 2017.